MASTER NEGATIVE NO. 91-80424-2

AUTHOR:

STURKEN, NICOLAS

TITLE:

METAPHYSISCHE ESSAYS

PLACE:

[HAMBURG]

DATE:

[1882]

Master Negative #

91-80424-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

110 Stürken, Nicolas.
St9 Metaphysische essays...
Hamburg, pref. 1882., O. 2 pts. in 1 v.
Bastard title-pages.
395515

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1-9-92 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

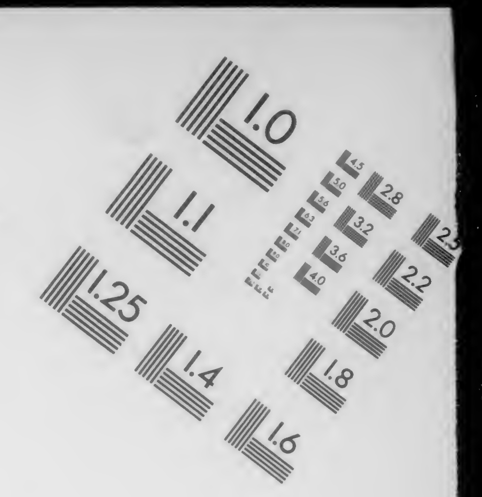


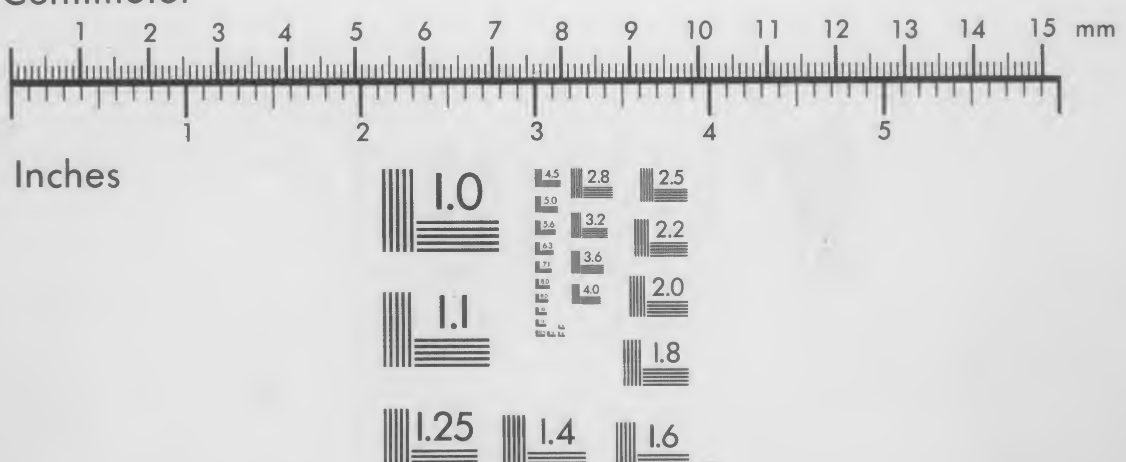
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



METAPHYSISCHE ESSAYS

VON

NICOLAS STÜRKEN.

Weil die Wahrheit die Menschheit befreit,
War mein Forschen der Wahrheit geweiht.

ERSTES HEFT.

MEINEN LIEBEN SÖHNEN

GEWIDMET.

Dem Ende meiner irdischen Bahn nahe, widme ich Euch diese kleine Schrift, als das Ergebniss meines Nachdenkens über die Natur und das, was sie der menschlichen Vernunft offenbart. Möge die Fülle der Natur, die Wissenschaft, die sich schon Eurer Jugend erschloss, und zugleich die Forschung Eures Vaters Euch mit des Wissens Schärfe die Ueberzeugung geben, dass über das All die Gottheit herrscht, und dass von ihrer Idee das All durchdrungen ist. — Das Wissen adelt und verpflichtet; nur in der rechten und gerechten Anwendung liegt dessen Werth.

Ich habe versucht, Euch den Pfad zu ebnen, der zu den höchsten Wahrheiten führt. Er verbirgt Euch nicht die verleitenden Irrwege, die täuschenden Phantome und die zerklüfteten Abgründe; durch Zweifel und Postulate unmöglichen Wissens windet sich die dornige Bahn, und das Ziel ist nur in der unendlichen Ferne zu schauen. Es ist dort aber eine Sonne, die das Leben

erhellet und auch in diesem den rechten Pfad zeigt. Das alles lehrt Euch duldsam zu sein gegen die Meinungen, den Glauben und die Ansichten Anderer, die nach unserer Ueberzeugung den Weg verfehlt haben mögen.

Schreitet ein in's thät'ge Leben! —
Gegen Täuschung Trug und Spott
Hegt im Herzen unsern Gott; —
Welchen Namen wir ihm geben;
Keiner reicht zu ihm empor. —
Als der Urquell aller Wahrheit,
Stellt er uns in lichter Klarheit
Unser Sein im Allsein vor.

Euer Vater

Hamburg, den 15. Januar 1882.

Nicolas Stürken.

VORREDE.

Es ist ein schwieriges Unternehmen, das Erscheinen einer in vieler Hinsicht so mangelhaften Schrift, als welche diese »metaphysischen Essays« sich ausweisen mögen, rechtfertigen zu wollen. Aber diese Rechtfertigung liegt gerade in demjenigen, was diesen losen Ausführungen gebricht, nämlich darin. dass sie nicht dem gelehrten Studium der tausendjährigen philosophischen Wissenschaft entspringen, dass sie daher auf keinem vorgefassten Systeme beruhen und vielmehr als eine Stimme aus dem denkenden Volke sich darstellen wollen, wie man, ohne Künstler zu sein, sich doch ein Urtheil über die darstellenden Künste bildet. Wo dieses Urtheil mangelt, siecht selbst die Kunst. Wer beschäftigt sich aber in solchen Kreisen, denen auch die nicht dem Fache angehörenden Gelehrten zuzuzählen sind, mit der Philosophie in irgend eingehender Weise? Wer es gethan, wird gefunden haben, dass, indem das apodiktische Wissen postulirt wird, doch an unsern Glauben oft die undenklichsten Anforderungen gemacht werden, denen keine bloss verständige Vernunft Folge geben kann. Sollte darin bei der sich immermehr erweiternden und vertiefenden allgemeinen Bildung nicht eine Veranlassung liegen, aus der bisherigen Reserve mit selbständigen Meinungen und Urtheilen hervorzutreten*), und gewänne nicht

*) Zwar musste der Verfasser noch selbst erfahren, dass die dem entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht gering zu schätzen sind; indem er darum doch nicht minder dem Urtheil einer unbefangenen Zukunft vertraut.

die strenge Wissenschaft selbst lebendigen Fluss, wenn solches seitens des befähigten Publikums geschähe?

In den tiefen, aber Alle gleichmässig betreffenden Fragen lässt sich freilich ohne ernstes Studium kein verständiges Urtheil abgeben: aber leichter schon ist es, klar gelegte Verhältnisse ihrer Richtigkeit nach zu beurtheilen.

Der Verfasser dieser Versuche beschäftigte sich schon in seiner Jugend mit dem, seinem Berufe fern liegenden Studium Kant's, besonders seines berühmtesten philosophischen Werkes, der Kritik der reinen Vernunft, zunächst als gläubiger Schüler: aber die zu überwindende Schwierigkeit des Verständnisses führte ihn nach und nach zum Selbstdenken und dieses leitete ihn, wenn auch nur allmählich, zu immer mehr abweichenden eignen Auffassungen. Da so seine sich ansammelnden Aufzeichnungen nur der eignen Belehrung dienen sollten, so verpflichtete ihn nichts zu einem allgemeinen Studium, zumal gleichzeitige Einblicke in andre philosophische Schriften ihm das Selbstdenken verwirrten, dessen ihn befriedigenden Resultate ihn doch einzig und allein an seine schwierigen Bestrebungen fesselten. Als philosophischer Denkstoff bieten aber die tiefen und aufrichtigen Ausführungen des grossen Philosophen einem Jeden vollkommen Genüge, der, wie der Verfasser, es vermeiden will, sich durch Meinungsverschiedenheiten beirren zu lassen. Daher enthalten seine Ausführungen nur Eignes, oder durch Kant, wenn auch zum Theil nur gegensätzlich, Veranlasstes. Es war ihm hierbei nicht so sehr um das kritische Einreissen, als um das Aufbauen zu thun, um demnach eine harmonische Ansicht vom Allsein zu gewinnen, darin auch jedes Besondere sich harmonisch einfügte.

Erst im vorgerückten Alter begann der Verfasser die zerstreuten Aufzeichnungen zu sammeln, zu sichten und zu vervollständigen. — Ein Leben ist zwar lang, auch die Musse findet sich wohl, aber die rechte Musse zum Schaffen ist bedingt und oft sehr beengt durch das zu Schaffende selbst und durch zahllose Verhältnisse. Nun musste dem Ganzen eine systematische Folge gegeben, das Zusammengehörige vereint, Lücken ausgefüllt und Wiederholungen und Ueberflüssiges beseitigt werden, was Alles nur noch mangelhaft gelungen ist. Der Verfasser spricht, um die eigne Persönlichkeit zurücktreten zu lassen, in der ersten Person pluralis. So waren einmal die Aufzeichnungen seit drei Decennien weitergeführt; indem selbst das »Ich denke«, nachdem dies einmal festgestellt, zu einem »Wir denken« erweitert wurde. Es war ihm nun bequemer, es dabei bewenden zu lassen, zumal er den geehrten Leser veranlassen möchte, sich jedesmal in die Stelle des Denkenden zu versetzen, um nur das als wahr anzunehmen, was seinem Selbstdenken entspricht, indem der Verfasser keinen Autoritätsglauben in Anspruch nimmt, noch nehmen kann. In dem »Wir« soll also keine Ueberhebung, sondern vielmehr ein bescheidenes Zurücktreten liegen. Durch das »wir erkennen« etc. etc. soll jedem Leser nahe gelegt werden, zu prüfen, ob dem so ist. Wirklich unverständliche, heterogene Begriffscombinationen sind meist leerer Wahn, durch welche die ewig unbegreiflichen Tiefen der Natur nicht aufgeklärt werden können.

Findet die deutsche Philosophie im Auslande wegen ihrer tiefen und scharfsinnigen, die ganze Geschichte dieser Wissenschaft umfassenden Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, die gerechteste Anerkennung, so gereicht es minder zu ihrem Vortheil, dass sie von fremden Nationen doch mehr angestaunt, als begriffen wird.

In dem gleichzeitigen Studium der griechischen Philosophie hatte der Verfasser gleichsam ein neutrales Feld gefunden, mit dessen Durchforschung er der Einseitigkeit zu entgehen hoffen durfte. Aber erst in neuerer Zeit in den Besitz des berühmten und freilich längst bekannten Werkes von Herrn Dr. Ed. Zeller, »Die Philosophie der Griechen« 1875, 1876 und 1879, gelangt, wurde ihm der Ueberblick erleichtert. So zog er auch nach und nach, was sich ihm gerade aus der neueren Philosophie darbot in Betracht, und eben darin gefundene Uebereinstimmungen mit eignen Feststellungen, belebten

seine Hoffnung, dass auch anderes wenigstens der wissenschaftlichen Erwägung werth sein könne. Fände er sich darin nicht getäuscht, so wird eine nächste Folge dieser Schrift, neben dem rückständig Gebliebenen, auch über die neuere wie über die attische Philosophie einige sporadische Erörterungen bringen.

Da es in diesen Untersuchungen immer auf den präcisen Sinn ankommt, so sind auf Kosten der Eleganz des Ausdrucks Fremdwörter nicht vermieden, so wie sie bezeichnender erschienen. Da ferner im Fortschritt der Betrachtungen die Folgerungen sich erst bilden mussten, wie in diesen Abhandlungen, so konnte keiner systematischen Anordnung Folge gegeben werden; einer vollständigen Umarbeitung aber konnte der Verfasser in seinem siebzigsten Jahre sich nicht mehr unterziehen. Ohnehin wurde die Herausgabe durch unvorhergesehene Verhältnisse lange verzögert.

INHALT.

	Seite
Widmung	III
Vorrede	VII
Das Nichts	1
Zeit und Raum	6
Die Schranken der Erkenntniss	27
Die Erscheinung	32
Erkennen und Erschliessen	43
Kraft	51
Wirkung	54
Substanz	58
Spontaneität	63
Die Metaphysik	65
Ontologische Beweise und Begriffe	69
Intellectualität	72
Der Naturintellect (Die Sinnlichkeit, die Empfindung und das Gemüth)	77
Die Entwicklung des Intellects	81
Der Intellect	85
Der Instinkt, Naturtriebe	92
Bewusstsein und Gedächtniss	95
Dinge und Wesen und das Ding an sich	99
Das Sein	107
Die Entität	118
Das Etwas im weiteren Sinne im Verhältniss zum Sein	120
Die Existenz der Seele	125
Die Afficirung	134
Die Urzeichen	150
Das Lebenswesen	158
Das Keimwesen	164
Das Atomwesen	169

Das Nichts.

So wie Descartes Alles in Zweifel stellte, um irgend eine zweifellose Wahrheit oder Wirklichkeit zu erfassen, und so sein berühmtes »Ich denke« fand, das durch alle Zweifel sich nur um so mehr als Wirklichkeit bestätigt, um so als festen unumstösslichen Anhalt und Ausgangsmoment für die sich anschliessende Wirklichkeit zu dienen; wie er also den Zweifel der Wahrheit gegenüberstellte, um sich dieser zu vergewissern, so stellen wir den Begriff des Nichts dem Etwas gegenüber, um uns in diesem, also in dem Sein überhaupt, zu orientiren; indem wir es so mit voller überzeugender Gewissheit dem Nichts entheben, oder es vom Sein ausschliessen, wenn es sich als Nichts erweiset.

Das Sein, in der hier aufgenommenen Bedeutung, umfasst alles wirklich Daseiende in dessen allgemeinem und jezeitigem Wiesein. Ein Sein ohne Wiesein wäre ein leerer Gedanke ohne mögliche reale Beziehung. Der Begriff des Seins muss hier verstanden werden als ein Verständniss, worin wir die Wirklichkeit nicht haben, aber gedanklich erfassen. Der Gedanke des Seins ist ein Gedanke und nichts weiter. Das Sein als Attribut oder wesentliches Merkmal einer Realität enthält eben nur diese abstracte Beziehung, und wie eine Bewegung kein bewegter Körper ist, ist jenes kein Sein im realen Sinne. Mit der gültigen Beziehung auf ein Ding, dem wir jenes Attribut zuerkennen, haben wir erst ein reales Sein. Mit demselben sind dann auch seine Accidentien. —

Zur Aufhellung oder Erklärung eines dunklen oder schwankenden Begriffs ist ein Vergleich mit seinem Gegensatze erspriesslich. — »Es ist unmöglich, von irgend einer Sache ohne ihren Gegensatz einen richtigen Begriff zu erlangen.« Plato.

Das Gegentheil vom Etwas, oder vom Sein, ist das Nichts, oder das Nichtsein. Es ist ein blosser Gedanke oder Denkbegriff, dessen negativer Inhalt nur insofern eine Beziehung zur Wirklichkeit hat, als er dieselbe

in diesem Gedanken absolut verneint. Stellen wir das Nichts dem Sein überhaupt gegenüber, so ist es das absolute Nichts. Einem besondern Etwas gegenübergestellt ist es nur absolut nichts mit alleiniger Beziehung zu jenem bestimmten Etwas. Es ist dann das relative Nichts. — Nur in der Reinheit des Begriffs ist es in metaphysischen Untersuchungen entscheidend.

Das Nichts ist zwar nur ein Gedanke, der aber in seiner Folgerichtigkeit unverrückbar feststeht. Jede widersprechende, wenn auch noch so minime Erweiterung, hebt die Richtigkeit des Begriffs gänzlich auf.

Eben weil das Nichts nur ein Gedanke und kein Etwas ist, können wir den Gedanken in absoluter Reinheit fassen. Er enthält überhaupt keine Grösse noch Grad, und daher solche auch nicht im allerminimsten Sinne, aus denen sich irgend eine Progression ergeben könnte; denn Nichts zu Nichts bleibt ewig Nichts.

»Es kann sich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe.« KANT 445.

Die entgegengesetzte Grundlage unserer absoluten Verneinung ist das Sein überhaupt. Der Begriff des Seins darf nicht schwankend sein, und weder zu wenig noch zu viel besagen; dagegen muss er unverbrüchlich das Charakteristische des Seins enthalten. So besagt ein Sein als Erscheinung zu wenig, und daher relativ nichts. Ein Sein als Substanz hängt von der Erklärung der Substanz ab, wonach es zu viel besagen könnte, so dass wenn auch ein einzelnes Ursein, doch kein anderes ihm unterzuordnen sein möchte, — und dagegen zu wenig, wenn Substanz ohne Zustand gedacht werden soll. — Im Nichts ist alle und jede Thätigkeit, Veränderung, Streben etc. negirt; es enthält keine Eigenschaften und keine Fähigkeiten irgend einer Art, und kann weder etwas fördern noch hindern. Wenn Thätigkeiten oder Zustände erkannt werden, müssen sie irgend einem Sein eigen sein und in oder durch Seiendes stattfinden. Wo dies nicht zugegeben werden muss, ist die Erkenntniss leer, d. h. ohne Objectivität und daher falsch.

Das Nichts ist entweder von absoluter oder von conventioneller schwankender Bedeutung, wie z. B. im täglichen Leben; aber nur im erstern Sinne ist es zu Erkenntnissgründen tauglich. Richtig gedacht ist es schon an und für sich das absolute Nichts, welches nichts Widersprechendes zulässt.

Die Form der Sprache bringt oft unvermeidlich das Nichts in die Stellung als Etwas: umsomehr ist da die unbedingte Negativität in dem Begriff festzuhalten, und die blosse Wortstellung als nebensächlich zu

betrachten, wie z. B. in dem Ausdruck »Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen«, oder »er habe nichts dazu bedurft«. — Wenn wir sagen, dass etwas nichts sei, so ist dies wörtlich ja ein vollkommener Widerspruch, wie überhaupt die Anwendung des Zeitwortes Sein, um dessen Gegentheil auszusagen. Man muss also den beabsichtigten Sinn, und nicht den unvermeidlichen Wortlaut erfassen.

Der folgerichtige wissenschaftliche und metaphysische Begriff vom Nichts ist ein an sich identischer Begriff, in welchem der Gedanke mit seiner negativ objectiven Bedeutung vollkommen übereinstimmend ist, weil Beides gleichmässig auf unserm Urtheil beruht. Bei klargestellten Verhältnissen lässt sich daher mit mathematischer Gewissheit, die auch auf der Identität der Begriffe beruht, bestimmen, was innerhalb oder ausserhalb seines negativen Umfanges liegt.

Alle Erkenntniss beruht auf Unterscheidung. Das Sein mit seinen Modificationen als Accidenzien unterscheidet sich dem blossen Sein nach nicht unter sich, sondern einzig und allein von seinem Gegensatze, dem Nichts. So ist unter anderm das Nichts, das noch nicht ist, aber etwas zu werden strebt (KANT), ein sich widersprechender Gedanke; denn das Nichts kann nicht streben, noch kann es als Grund dienen, damit daraus etwas werde. — Man kann nun, wie KANT meint, vom Nichts zum Etwas sich alle möglichen Grade denken: aber ein Grad oder eine Grösse steht dem Entstehen nach in gar keiner Relation zum Nichts und ist in allen seinen Dimensionen auf dasselbe unanwendbar. Wenn man das Nichts mit 0 bezeichnet, so giebt es in der Wirklichkeit weder einen Grad noch eine Grösse gleich 0. Dagegen setzt das Nichts einem an sich causalen Entstehen absolut kein Hinderniss entgegen.

In der Mathematik, wo man es nur mit Gedankendingen zu thun hat, ist die Verschmelzung des Nichts mit dem unendlich Kleinen unentbehrlich. Es dient bei den verschlungenen Berechnungen als sicheres Ziel, oder man begnügt sich mit der Erfassung eines höhern Gliedes. — Bei einem ewig halbirten Ganzen, um ein einfaches Beispiel anzuführen, ist immer das Ungetheilte dem letzten Gliede absolut gleich; aber zur Erfassung des allerletzten Gliedes bedürfte man einer unendlichen und daher unmöglichen Zahl. Man sieht aber, dass die Verhältnisse der Glieder zu einander, so weit man sie in Betracht ziehen kann, durchaus exact sind, worauf es ankommt. Und so auch in den höhern Analysen. Obgleich ein Punkt nichts ist, so kann man sich denselben oder mehrere als Ziel denken, aber keine dahin führende Linie aus lauter Punkten. — Metaphysisch ist die abgeschlossen gedachte zukünftige Ewigkeit ein zu verwerfender Widerspruch. In der Mathematik und besonders in

der höhern Analyse hat man es aber nur in dieser Hinsicht mit künstlich aufgefassten Zielen zu thun, in deren Richtung determinirte Auffassungen bestimmt oder beeinflusst werden, woraus sich das sonst Unberechenbare rationell und richtig ergiebt. Zumal der Gedanke des unendlichen Raumes zu Gebote steht, so ist dagegen gar nichts einzuwenden.

Das unendlich Kleine ist metaphysisch nicht anzuerkennen, obgleich die bloss gedankliche mathematische Consequenz der ewigen Theilung unanfechtbar ist. Man kann aber von einem Naturdinge, z. B. dem Atom, nicht aussagen, was nur auf ein Gedankending anwendbar ist. Offenbar kann sich die Theilung in infinitum nur auf ein solches beziehen. Die Mathematik hat bei ihren Gedankendingen nur die strenge Logik zu beachten, während in den Veränderungen des Seins jede Möglichkeit durch Causalität bedingt ist. Und damit das Sein der Körperwelt so werden konnte wie es ist, tritt die wenigstens dahin führende Zweckmässigkeit unabweislich hinzu. Das Nichts, zu dem man regressiv in infinitum gelangt, könnte sich nicht verändern, nie das Kleinste werden. Konnte aber das Kleinste oder das Atom erschaffen werden, so fand das Nichts dabei keine Function.

Wenn auch in dem Begriff »Grösse« nichts von einer bestimmten Grösse liegt, so dass er das Grösste wie das Kleinste umfasst, so gehört doch nichts in seinen Umfang, welches nicht irgend eine Grösse hat, die nach beiden Richtungen von der thatsächlichen Einrichtung der Körperwelt abhängig ist, und in beiden Richtungen unsere Erkenntniss überschreitet. In der That ist das Minime in seiner Summation das Vorherrschende in der Natur, während die unendlichste Summation von Nichts ewig Nichts bleiben müsste. Es schliesst jede Grösse aus.

Gedankliche Theilungen mit daraus sich ergebenden unmöglichen Vergleichungen sind allen Naturzwecken fremd. Das Actuelle, auch der Grösse nach durch Zweckmässigkeit bestimmt, kann sich nur fügen wie es ist, und ebendasselbe kann nie zu gleicher Zeit ein anderes sein.

Wenn unsere Begriffe ein Verständniss einer Wirklichkeit sind, so ist diese das Reale und nicht die Begriffe: nur sind sie dann wegen ihrer realen Beziehung nicht leer. — Was in Dingen anzutreffen ist, z. B. Thätigkeit, Denken, Bewegung, Veränderung etc., kann eben daher nicht dem Nichts zugerechnet werden, sondern gehört dem Sein an: aber nur von Dingen (mit ihrem Wiesein) können wir sagen, dass sie existiren und Realitäten seien. Jene Thätigkeiten etc. sind also im Gegensatz zur Realität ein relatives Nichts, wenn man sie für sich betrachtet, d. h. sie sind als Realität nicht in der Wirklichkeit, obwohl jede Realität nur mit ihrer besondern Thätigkeit etc. existirt, d. h. die Thätigkeiten existiren nicht, aber sie sind in den Dingen, und sie existiren und sind überhaupt nicht abgesondert von den Dingen. Eigenschaften, Zustände und Thätigkeiten sind also für sich keine Realitäten, aber wir können sie als ein Etwas im weitern Sinne denken, wenn wir sie als mit den Dingen gegeben begreifen, als enthalten in deren Wiesein überhaupt. Dächte man sie sich darin abgesondert, so wären sie als ein reales Etwas in solchem Wiesein gedacht, während dieses selbst kein reales Etwas sein kann.

Das relative Nichts ist von gleicher gegensätzlicher Gültigkeit wie das absolute Nichts. Es ist ein etwa fälschlich relativ Gedachtes, nur ein aus dem Umfange solcher Beziehung Gesetztes, daher in solcher Beziehung Nichts, wobei es noch unausgemacht bleiben kann, ob es ausserhalb solcher Beziehung etwas sei. Ergäbe sich doch, dass es überhaupt nichts wäre, so ist es absolut nichts. Erkennt man z. B. für eine determinirte Wirkung unzureichende Ursachen, so mögen dieselben andere Wirkungen, doch nicht jene zur Folge haben. Jener bestimmten Wirkung gegenüber sind die unzureichenden Ursachen ein relatives Nichts. Bedarf eine Wirkung der continuirenden Causalität, so ist auch eine Ursache von nur zweifelhafter Existenz (oder als nicht durchgehends) unzureichend, folglich als Ursache ein relatives Nichts; denn unter Ursache versteht man immer eine zureichende Ursache oder Ursachen. Demnach sind die Noumena Kant's ursächlich relativ Nichts, zumal sie ausserhalb der Causalität stehen sollen. Sofern aber diese Noumena der Continuität (der Charakteristik des Seins) entbehren, sind sie absolut nichts.

Das relative Nichts ist also von dem absoluten Nichts wohl zu unterscheiden. Beide Begriffe werden uns, wie schon im Obigen durch einige Beispiele gezeigt, in unsern fernern Erörterungen manche entscheidende Directiven geben.

Bringen wir schliesslich noch das Nichts in Gegensatz zu dem in infinitum getheilten Atom, so zeigt sich sofort, dass hier gar kein Gegensatz stattfindet. Dasselbe ergiebt sich also als absolutes Nichts. Die metaphysische Theilung setzt sich daher eine Grenze in der wenn auch unbekannten Zweckmässigkeit, und kann auch in keiner Instanz von der Forderung zureichender Causalität abstehen; und dies am allerwenigsten bei den Atomen, als den eigentlichen materiellen Dingen.

Die zwei Hälften eines getheilten Körpers enthalten ausser dem

numerischen Verhältniss auch noch das causale Verhältniss, wiedervereinigt das Ganze der Ausdehnung nach zu bilden. Zum entitätischen Atom kann also die Theilung nicht weiter gehen (also nicht einmal in indefinitum), als bis das Verhältniss von Glied zu Glied jener Causalität noch vollkommen entsprechend bleibt, wenn die Zweckmässigkeit nicht schon frühere Grenzen setzte. Also ist ein Nichts als causales Glied ein Unding.

Zeit und Raum.

Nach der Ansicht unseres nicht genug zu verehrenden Lehrers Kant, der aber doch nicht unfehlbar war, sind Zeit und Raum nichts als ursprüngliche Formen unserer Sinnlichkeit, jene des innern, diese des äussern Sinnes, in denen sich unsere Anschauungen und Erscheinungen ermöglichen, ohne das reale Dasein eines Ausseruns zu erfordern: denn abgesehen von jenen sinnlichen Formen, seien Zeit und Raum nichts; sie seien also auch keine Eigenschaften der Dinge, noch etwas, was denselben irgendwie anhinge.

Diese Auffassung genügte uns bei unserm Studium der Kant'schen Philosophie bald nicht mehr, zumal uns schien, dass deren nothwendige Consequenz die Aufhebung alles Seins bedeute; denn nehmen wir dem Dinge die Zeit, d. i. die Dauer, dem Körper den Raum, d. i. die Ausdehnung, so verschwinden sie ganz und gar; und selbst unser Denken, das nur als Continuität möglich ist, zeigt sich in jener Auffassung als unmöglich. Wir versuchten daher die Grundlage von Zeit und Raum selbstständig zu erforschen.

Dass die geistige Auffassungsfähigkeit von Zeit und Raum, aber auch jedes Begriffes, jedes Gedankens in der entwicklungsfähigen Seele liege (denn das ist ihr nothwendiger intellectueller Inhalt), und dass auch jede weitere Entwicklung nur eine Thätigkeit der Seele sei, ist nicht zu verkennen. Allein bei alledem bedarf dieselbe nothwendig der äussern Anregung.

In unserm eignen Denken erkennen wir eine Dauer, eine Continuität, und kommen daher zu dem Vernunftschluss »Ich bin«, in welchem das Ich, in aller Continuität und bei allem Wechsel der Gedanken, dasselbe ist. Wir erkennen daher nicht nur eine Dauer, sondern auch ein Etwas, das dauernd ist und in seiner Identität sich genugsam von dem in ihm stattfindenden wandelbaren Denken unterscheidet. — Ein reines Denken ohne allen unterscheidbaren Denkstoff, der uns zugleich ein Ausseruns erkenntlich macht, ist unmöglich: denn über Nichts lässt sich nichts denken, und kann es auch nicht empfunden werden.

Indem wir empfinden, denken und erkennen, erweiset sich in uns eine Erkenntnissfähigkeit, die wir Intellect nennen, und die unsere Wesensart bildet. In der wahrgenommenen Folge innerer, durch äussere Verhältnisse veranlasste Empfindungen, erkennen wir ein Thatsächliches, welches wir als Dauer unterscheiden, worin das Empfindende, Leidende oder Thätige ebenso thatsächlich und unabweisbar dasjenige ist, welches wir das Ich nennen. Da so auch anderes, selbst unser eigner Körper, als ausser uns erkannt wird, und als zugleich mit uns continuirend, so gelangen wir zu dem allgemeinen Begriff des Seins, dessen charakteristische Eigenschaft die Dauer ist, indem dessen Nichtdauer es aufheben würde.

Von der allgemeinen Dauer der Dinge, inbegrifflich der eignen, abstrahiren wir den Begriff der Zeit. Demnach ist die Zeit zwar nichts an und für sich, sie ist aber die Charakteristik alles Seienden, als dessen Fortdauer; indem wir die Continuität des Seienden, und nichts anderes, darunter verstehen. Das Sein überhaupt hat die charakteristische Eigenschaft, dass es ebensowohl war, wie sein wird, was wir uns als eine Reihe des Seins vorstellig machen, die wir Zeit nennen.

Die Eigenschaften der Dinge, die sich uns, wenn auch mittelbar, manifestiren oder objectiviren, nennen wir deren Modalitäten; sind dieselben an sich nothwendig, so nennen wir sie Charakteristiken. Nothwendig ist aber einem existirenden Dinge, dessen Gegentheil es ausserhalb der Sphäre des Seins setzen würde: z. B. Etwas, das nicht in der Zeit ist, d. i. keine Dauer hat, ist überhaupt nicht. Die Zeit ist daher eine Charakteristik des Seins oder des Seienden; denn sie ist, d. h. sie war und wird sein, so lange als irgend etwas existirt.

Der abstracte Begriff des Seins ist auf Realitäten beziehbar, nämlich auf deren wirkliche Fortdauer, begreift aber nicht die Realitäten selber. Der abstracte Begriff ist also nichts weiter, als ein auf Dinge oder Realitäten beziehliches Verständniss ihrer oben bezeichneten

Charakteristik. — Oben haben wir das Sein im realen Sinne genommen, als Seiendes in der Bedeutung der Realitäten selber.

Das jezeitige gegenwärtige Sein wird durch die Seinsform »ist« ausgedrückt. Da das Sein immer charakteristisch Continuität ist, so ist auch die Gegenwart immer ein Moment, der den Durchgangszeitpunkt in sich schliesst.

Wie die Zeit die Charakteristik aller Dinge und Wesen, so ist der Raum die Charakteristik des Körperlichen. Der Körper existirt mit seiner Ausdehnung, aber die Ausdehnung existirt nicht, sie ist nur durch den Körper. Man abstrahirte von der Existenz der Luft und nannte das, die festen Körper trennende »Raum«. Aber auch Luft, Gase und Aether haben ihre Ausdehnung, die sie wesentlich nicht wechseln wie den Ort. Die Ausdehnung der gesammten Körperwelt ist ein Gegebenes, mit derselben eine Wirklichkeit, und da wir Ausdehnung als Raum auffassen, so ist derselbe in diesem Sinne die Charakteristik des Körperlichen überhaupt. Es ist daher nur ein einheitlicher Raum denkbar, in welchem alle Einzelkörper ihren Ort wechseln können.

In beschränkter Beziehung können sowohl Dauer als Ausdehnung, also auch Zeit und Raum als begrenzt gedacht werden, wie z. B. das menschliche Leben, die Form eines Körpers. — Wie in der Zeitreihe jede Begebenheit ihre gewisse Stelle hat, so hat auch in jedem Zeitdurchgangspunkt im Raume jeder Körper seinen gewissen Ort; so wie man aber einen Zeitmoment annimmt, kann dies nur annähernd der Fall sein, da im geringsten Fortschritt der Zeit (und sie schreitet immer fort) auch die Körper sich bewegen, ihren Ort verändern können. Demzufolge können wir immer nur ein annäherndes Verhältniss erkennen.

Zeitpunkt nennen wir das in der Zeitreihe dem mathematischen Punkt entsprechende, das ohne Ausdehnung gedacht werden muss. Kant benutzt hierfür den Ausdruck »Augenblick«. Die kleinen, aber noch denkbaren Zeitreihen nennen wir Momente, die man sich so klein denken kann, wie man will oder vermag. Der Zeitpunkt ist wie der mathematische Punkt in Wirklichkeit nichts, muss aber als Grenze, Ziel oder Uebergangsstelle (wie die absolute Gegenwart) gedacht werden. Man kann sich z. B. in der Erdbahn irgend einen Punkt denken, als Zeitpunkt, wie als mathematischen Punkt, und die Erde muss ihn durchschreiten: man kann sich aber nicht denken, dass sie irgend da ruhte; denn der Punkt hat in beiden Beziehungen keine Ausdehnung, weder dem Raume noch der Zeit nach.

Wenn man in dem Begriff des Seins die Charakteristik des Seins, oder die Dauer, auch nur einen Moment aufgehoben denkt, so wird er zum leeren Gedanken. Dies darf in keiner Anwendung desselben ausser Acht gelassen werden. Das Verständniss jener Continuität muss, wie in jeder Form des ausdruckvollen Zeitwortes »sein«, ebensowohl in dem Wörtchen »ist« festgehalten werden, sobald jenes Verständniss aus dem Wortlaut hervorgeht.

Es versteht sich von selbst, dass das Wiesein der Dinge, dass ihre Zustände, Veränderungen und Verhältnisse mit den Dingen, in oder mit denen sie sind, fortdauern, folglich mit denselben in der Zeit sind, und dass jeder Veränderung oder Thätigkeit eine Zeitreihe entspricht.

Nur den mit Intellect begabten Wesen ist ein Verständniss von dem, was wir als Zeit oder Raum bezeichnen, ermöglicht; nur den mit Vernunft ausgestatteten, die abstracte Auffassung der Zeit oder des Raumes. Dauer und Ausdehnung sind uns thatsächliche Ergebnisse, und wenn wir darin auch nichts weiter als das Unverkennbare und Unabweisliche dieser Erkenntnisse gelten lassen zu dürfen vermeinten, so ist es immer die Grundlage unserer Zeit und Raum-Gedanken. Die blosse Dauer und Ausdehnung wird augenscheinlich auch von unvernünftigen Thieren recht verständig aufgefasst. Unsere Vernunft bietet uns aber, wie in so vielen andern Richtungen, nothwendige Folgerungen. Wir übertragen den Begriff des von uns selbst Empfundenen auf Gleichartiges, oder einem sichern Gesichtspunkte nach Gleiches und verallgemeinern ihn alsdann, so haben wir den Begriff der Zeit: denn alles, von dem wir sagen müssten, dass es ist, wie z. B. unser Denken, wenn auch noch ohne nähere Bestimmung des Seins, ist Dasjenige, dessen Charakteristik im bezeichneten Sinne die Zeit ist.

Nach unserer Auffassung giebt es als Realitäten nur Dinge oder Wesen in ihrem Wiesein und ausserdem nichts (Verhältnisse sind nur Folge des Seins der Dinge), und alles Sein enthält die Zeit als seine nothwendige Charakteristik. Da alle Dinge mit ihren Veränderungen, um zu sein, eine Dauer haben müssen, die nie gleich 0 sein kann, so sind auch Theile der Zeit, da sie nur eine Abstraction jener Dauer ist, immer als Zeitreihen zu denken, um auf die Wirklichkeit beziehbar zu sein; denn an und für sich, abgesehen von den existirenden Dingen, ist die Zeit nichts oder nur ein abstracter Gedanke.

Wenn man von einem Dinge sagt: es sei in einer Zeit gleich 0, oder von einer Veränderung, sie sei in einer Zeit gleich 0 geschehen, so ist dies nur ein anderer Ausdruck für: Ding und Veränderung seien gar nicht.

Wenn auch jedes Ding seine eigene Dauer hat, so ist doch der all-

gemeine Begriff der Zeit ein alle Dauer umfassender und daher eine absolute Einheit.

Ebendasselbe was wir von der Zeit anführen, gilt, auf Ausdehnung modificirt, auch für den Raum. Wie dort mit Zeitreihen, hat man es hier immer mit Grössen zu thun. So nimmt jeder Körper immer seinen Raum ein, aber der allgemeine Raum ist eine Einheit. Bezieht man ihn auf die gesammte Körperwelt, so enthält er deren wirklichen Umfang. Den Raum, als Idee oder blosser Gedanke, kann man sich unendlich denken (nicht die Ausdehnung). In unserm Denken findet auch wirklich kein Abschluss statt in dieser Richtung, aber wir verlassen auch in der Idee das Gebiet der Wirklichkeit gänzlich, und indem die Zeit, abgesehen von ihrer dinglichen Charakteristik, aussergedanklich nichts ist, ist sie wie das Nichts auch nicht befähigt, in dem ihm gegenüberstehenden Etwas irgendwie bestimmend zu sein. Diese absolute Bestimmungslosigkeit des Nichts, oder dessen was nichts ist, oder als problematisch nichts sein kann, hat Kant nicht genügend berücksichtigt oder nicht anerkannt. — Man kann von keinem Etwas, z. B. dem Sinn, eine Wirkung aussagen, wenn jenes Etwas nicht einem realen Etwas angehörig, gedacht werden kann, und doch nicht selbst, wie auch die Wirkung nicht, ein solches sein kann. Mit der Continuität der Seele wird erst die ihres Denkens begreiflich. Zu ihrer Wirksamkeit bedarf sie aber nothwendig der äussern Afficirung, wodurch sie auch ein Verstädniss äusserer Anregungen gewinnt. Darin erkennt sie dann ihre eigne Thätigkeit, ihr Denken, weil sie dessen Continuität erkennt, und vermöge jener Verständnisse reiht sich an die Erkenntniss der Aufeinanderfolge auch die des Zugleichseins.

Gleich nothwendig ist die Aufgabe wie die Befähigung unsers Intellects und des Ausseruns, mit dem und in welchem wir uns bewegen sollen, zu offenbaren. In diesem selbst erkennen wir die grossartigsten, oft die ganze Natur umfassenden, wie die feinsten Einrichtungen, um solches durch äussere Afficirungen einerseits zu ermöglichen. Ohne diese allgemeine Natureinrichtung wäre der Intellect stumpf und gebrauchlos. Deren Vorhandensein und Beziehung zu unsern körperlichen Sinnen, den Vermittlern unserer intellectuellen Empfindung, erweiset auch ihre Beziehung zu unsrer Seele selbst. Bei jeder wirklichen Wahrnehmung ist die reale äussere Afficirung ebenso wesentlich, als die innere Receptivität, indem sie nur als Product von beidem zustande kommen kann, so eminent darin auch die Thätigkeit der Seele ist, indem sie den gesammten intellectuellen Vorgang umfasst.

Absolut einseitige Wirkungen finden in der Natur überhaupt nicht statt.

Wenn wir uns als vernünftige Wesen in der uns umgebenden Welt zu orientiren vermögen, woran kein Zweifel ist, so setzt das eine dazu ausreichende intellectuelle Begabung voraus. Die Auffassungsfähigkeit aller unserer Verständnisse, Begriffe und Ideen muss also ihre entwicklungsfähige Wurzel in der menschlichen Seele selber haben. Dieses Vermögen nennen wir Intellect, dessen Bedeutung eben in der bezeichneten Fähigkeit liegt. Aber unsere geistigen Fähigkeiten sind sämmtlich potential und werden erst in der Anwendung potent. Ihre Anwendung nennen wir Erfahrung. In dieser erkennen wir unsre eigne Fortdauer zugleich mit der Continuität des Ausseruns, und die so verfliessende Reihe nennen wir Zeit. Das verschiedene Ausseruns vermerken wir nicht an einem Ort, sondern an verschiedenen Oertern, und dieses Verhältniss nennen wir Ausdehnung und im allgemeinen Raum. So fassen wir auch das Bewusstsein auf und vieles andere, und dies alles gleichmässig vermöge unserer intellectuellen Fähigkeit, in deren Anwendung. Der im Intellect oder besonders in der Vernunft liegende Wissensdrang begnügt sich nicht mit der einfachen Erkenntniss, sondern vergleicht, verknüpft und verfolgt erkannte Reihen progressiv und regressiv, und dem entspringen die allgemeinen Ideen der Zeit und des Raumes. Die Idee der Zeit ist daher unbegrenzt und enthält neben der vergangenen Zeit, die nicht mehr ist, die künftige Zeit, die gar nicht ist; so wie die Idee des Raumes ebenfalls unendlich ist, obwohl endliche Dinge den so gedachten Raum nimmer anfüllen könnten. Daher kann keine Realität dem entsprechen oder den Ideen reale Beziehung geben.

Wir unterscheiden nun als Begriff diejenige Erkenntniss, der eine objective Wirklichkeit als real in einer Realität entspricht. Als Raum also die wirkliche Ausdehnung der gesammten Körperwelt, oder jedes Einzelnen in concreto Gedachten ins Besondere; als Zeit die immer wirkliche, obgleich fliessende Continuität alles Existirenden sammt dessen Zuständen, oder jedes Einzelnen in concreto Gedachten. Letzteres ist die absolute Bedingung alles Seins, also auch des körperlichen; Erstere die der Körperwelt insgesammt, wie im Einzelnen.

In Folge dieser Wesentlichkeit (nicht an sich, sondern in den Dingen), deren Negation das Existirende und das Körperliche auch negirt, nennen wir das den Begriffen von Raum und Zeit Entsprechende Charakteristiken der Dinge. Demnach ist die Zeit als Begriff die Charakteristik aller Dinge, alles Seins; der Raum, als Begriff, die Charak-

teristik des ausgedehnten Seins. In diesen Begriffen sind also Zeit und Raum Verständnisse, nicht von Realitäten, aber von realen Eigenschaften derselben. Wir unterscheiden sie als Charakteristiken, um ihre Wesentlichkeit als Eigenschaften den Zuständen oder Modalitäten gegenüber hervorzuheben.

Die Ideen der Zeit und des Raumes beziehen ihre Gültigkeit aus den Begriffen, überschreiten dieselbe aber bis in die Unendlichkeit, die gleichfalls nur eine Idee ist. Sie beziehen sich daher auch auf alle Zeit- und Raumverhältnisse, die nur gedacht werden ohne concrete Beziehung. So in der Mathematik und selbst in der Anwendung im gemeinen Leben. In der Idee sind daher Zeit und Raum nichts; aber als aus wirklichen Verhältnissen logisch gefolgerte gedankliche Verhältnisse sind sie von entsprechender Anwendbarkeit und Gültigkeit.

Dasselbe Vermögen, welches unserm Denken überhaupt zu Grunde liegt, macht es auch möglich, dass wir nicht nur die Bedeutung unsers Denkens begreifen, sondern auch die Continuität in demselben, wie in dem Mitseienden erkennen. Das Bewusstsein bedarf, um inhaltlich zu werden, immer des Denkstoffes als Anhalt, und die Unterscheidung in Zeit und Raum ist dessen nächster Stoff. Jedes Verständniss wird solches nur als Continuität, jede Erscheinung bis zum minimsten Einzelmerkmal zeigt sich als Extensivität. Unsere körperlichen Sinne sind so eingerichtet, dass sie das örtlich verschiedene, der Seele, in deren Afficirung, auch irgendwie unterschiedlich übermitteln. Dauer und Ausdehnung werden also sofort, bei Anwendung des Intellects, demselben gegenständlich und so zum Verständniss, indem das Nacheinander wie das Nebeneinander zum erfasslichen Ausdruck kommt. Mehr bedarf es nicht, um daraus Notionen des Raumes und der Zeit zu gewinnen, die zu den Begriffen und Ideen führen.

Die blossen Auffassungen der Anschauungsmerkmale und deren Verhältnisse, die auch die Grundmotive der Raum- und Zeitverhältnisse befassen, nennen wir als primitives intellectuelles Verständniss Notionen. Denselben geht eine intellectuale oder natürliche und unbewusste Perficirung der Urzeichen voraus, was in nachfolgenden Artikeln näher erörtert wird.

Bei dieser einerseits so tiefen und andrerseits so einfachen, jedem lebenden Wesen zugänglichen Zeit- und Ortsunterscheidung, ist die dazu erforderliche ursprüngliche Fähigkeit, von deren thatsächlichen Erfahrungserweiterung gedanklich um so schwieriger zu trennen, als jene erst durch diese zum Denken überhaupt befähigt wird; denn auch die primitivste Aeusserung jener Fähigkeit ist schon durch eine empiri-

sche Einwirkung, die sie erst ermöglicht, bedingt. Mit der nothwendig vorausgesetzten Fähigkeit in ihrer Erweiterungsbestimmung ist die Möglichkeit der betreffenden Erkenntniss gegeben.

Ein Ding kann nur seiner eignen Natur nach afficirt werden. Dies erstreckt sich auch auf die Seele bis auf die feinste Unterschiedlichkeit. Wird sie in Bezug auf Raum und Zeit afficirt, so muss in ihrer Natur eine auf diese Richtung zielende Perficirungsfähigkeit liegen. Wenn Fähigkeiten in der Natur auch überall thätig sind, weil überall Afficirungen stattfinden, so enthält doch der Begriff der blossen Fähigkeit absolut nichts von irgend einer Thätigkeit, denn dazu gehört eben die immer nothwendige äussere Afficirung. Ohne Afficirung, zeitlich nah oder noch so entfernt, giebt es keine Seelenthätigkeit. Im Zugleichsein mit dem Afficirenden ist nicht nur die Möglichkeit der Afficirung gegeben, sondern sehr allgemein deren Unabwendbarkeit gegeben, wenn auch nur innerhalb bestimmter Verhältnisse. Es kann daher auch nichts Gedankliches aller wirklichen äussern Afficirung vorhergehen. Kant nimmt zwar auch Afficirungen an, die sich aber nicht als reale äussere Afficirungen, sondern als innere, äusserlich nicht motivirte Denkbestimmungen erweisen. Was die Natur jedoch durch Fähigkeiten und deren Erregung innerhalb der Sphäre der Natur selber ermöglicht, dazu verwendet sie niemals überflüssige Mittel, die jenes beziehungsweise zwecklos erscheinen lassen würden.

Der Intellect findet in der Auffassung von Erfahrungsanregungen oder Afficirungen nicht nur seine Erweiterung, sondern diese Afficirungen können bleibende sein, die in die Tiefe des Gedächtnisses versinken und wieder auftauchen können. Wir bedürfen also, um zu denken, keineswegs immer der momentanen Afficirung als Denkstoff, denn jener innere Denkstoff ist in dem Wiesein der einmal thätigen Seele immer mehr oder weniger intensiv enthalten. Wir können uns deshalb aber auch nicht desselben gänzlich entschlagen, um etwa ein reines erfahrungsfreies Denken zu gewinnen.

Intellect ist schon das entstehende Lebenswesen, Mensch oder Thier. Aber ehe die menschliche Vernunft sich entwickelt, als höhere Stufe des Intellects, geht ihr eine niedre Erfahrung voraus. Sie ist also ein Product der Uebung des vernunftentwicklungsfähigen Intellects in der Erfahrung, folglich ist die reine Vernunft nur eine Idee von dem, was wir in der Seele als vorhanden erschliessen, um sich in der erkannten Weise entwickeln zu können. — Die Natur des thierischen Intellects enthält offenbar, als unverrückbare Grundlage fernerer Selbstbestimmung, eine weitergehende Vorbestimmung, als dies bei dem mensch-

lichen Intellect der Fall ist, dessen reichere Begabung ihn auf selbstständiges Denken anweiset; aber der äussern Afficirung bedarf der thierische Instinkt ebenso unvermeidlich, um überhaupt geweckt zu werden. Irgend ein Grund, um dem thierischen Intellect, nebst vielen andern ihm nothwendigen Auffassungsfähigkeiten, nicht auch die Fähigkeit, in Dauer und Ausdehnung zu unterscheiden, zuzuschreiben, ist nicht ersichtlich; vielmehr bezeugt das Verhalten der Thiere zu beidem die thatsächliche Unterscheidung, sowie eine der unsrigen ähnliche Auffassungsweise der äussern Verhältnisse. Bei den höhern Thiergattungen sehen wir auch jene Fähigkeiten bedeutungsvoll ausgeübt.

Wenn man auch mit Aristoteles das Dasein der Thiere als ein ephemeres betrachten wollte, so bedurfte doch deren nicht abzuleugnende intellectuelle Auffassung und ihre der unsern ähnliche Wahrnehmung, vermittelst äusserer Sinne, des zureichenden Grundes. Auch Kant geht darüber kurz hinweg, weil p. 86 [1]) »es nöthig sei, dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken«, p. 426: »Bei der leblosen oder bloss thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als bloss sinnlich bedingt zu denken«. Diese nur sinnliche, auch auf das Leblose anwendbare Bedingung schliesst in diesem Sinne alle Intellectuellität aus. Es könnte demnach auch scheinen, dass selbst Kant dem Begriff der Sinnlichkeit eine dem Namen zu verwandte Deutung belassen hat. Seine Theorie belässt übrigens die thierische Empfindung und Wahrnehmung nicht nur gänzlich unerklärt, sondern sie zeigt sich auch zu deren Erklärung durchaus unanwendbar. Bei Aristoteles muss der Ausdruck ephemer dem gewollten Sinne nach, als fast inhaltslos, bedeutungslos aufgefasst werden, denn selbst das menschliche Leben könnte bildlich eintägig, bald vorübergehend genannt werden, und gewisse Thiere leben viel länger als wir. —

In unserm eignen Dasein liegt dessen, wie in dem der Dinge überhaupt deren Dauer; folglich die Zeit. In unserm abstracten Begriff Zeit ist nur der Gedanke der Dauer enthalten; also nur in und durch das Sein der Dinge, wozu wir selbst gehören, giebt es eine Zeit. Die mit der Anschauung oder Erscheinung gedachte Zeit ist die Empfindung unsrer eignen Fortdauer, und die Erkennung äusserer Fortdauer. Empfinden und Erkennen sind aber die Grundbedingungen alles Lebenden. Das menschliche Dasein erfordert nur deren höhern Ausdruck.

---

1) Die Anführungen beziehen sich auf Kant's Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1838, Modes und Baumann.

Die Zeit ist auch nicht als Accidenz an den Dingen, die möglicherweise eine andre sein könnte, sondern sie ist die innere Bedingung aller Dinge und Wesen, auch des höchsten, zu deren Sein. Da, wenn überhaupt Etwas ist, Etwas von Ewigkeit her sein musste, indem kein Etwas dem Nichts entspringen noch entfolgen konnte, so war mit dem Urwesen auch die Zeit ewig.

Unsre Idee von der Zeit begreift Vergangenheit und Zukunft, wie die in der Zeit verfliessende Gegenwart, und das alles umfassende ist nothwendig eine durchgängige Einheit. Darin wird auch alles Zugleichseiende, das gesammte Nebeneinander in seiner Allheit als Einheit aufgefasst. Diese beziehbare Erkenntniss ist dann Begriff und nicht Idee. Dauer und Ausdehnung sind ein Gegebenes: die Zeit und Raum Verständnisse, Ideen und Begriffe müssen also in dem Sinne aufgefasst werden, den wir folgerecht aus dem Gegebenen selbst construiren. Zeit und Raum sind Vorstellungen, denn alle unsre bewussten Thätigkeiten lassen sich auf Vorstellungen oder Denken (im weitern Sinne) zurückführen. Nur im Intellect ist Bewusstsein; folglich sind Raum und Zeit Vorstellungen des Intellects. Als blosse Vorstellungen sind sie eben weiter nichts als bloss solche. Wenn wir dann sagen, sie seien nichts, so abstrahiren wir von der Modification unserer Seele, die ja zugestanden werden muss, worauf es aber dabei nicht ankommt; denn ihr Inhalt und ihre Geltung beruht auf einer möglichen Beziehung zu realen Verhältnissen (nämlich der Dauer der Dinge, der Ausdehnung der Materie). Im Erkennen liegt schon das Unterscheiden von Verhältnissen des Erkannten. Es ist unzertrennlich damit verbunden. Wo wir nichts unterscheiden, da erkennen wir auch nichts. — Die blossen unterschiedlichen Merkmale der Anschauung zeigen uns also auch die Verhältnisse der Ausdehnung, und mit ihrer Veränderung auch die der Dauer, als eine Erfahrung, die dem Intellect vollkommen genügt, um daraus die Zeit- und Raumverhältnisse zu entwickeln. Erfahrung muss aber all unserm Denken irgendwie ausgänglich zu Grunde liegen. Mit derselben muss jedes Erkannte oder Erschlossene in irgend einem concreten Verhältniss stehen, wenn es als ein mehr oder weniger klares Verständniss wirklichen Seins gelten soll.

Alledem nach ist es eine müssige Frage, was Raum und Zeit an sich sein mögen, sofern wir uns nicht auf das Reale beschränken, dem wir die bloss gedanklich erweiterten Vorstellungen entheben, wo wir doch mit blossem Denken keine hinzutretende Wirklichkeit schaffen.

Es ist die unbewusste Sinnlichkeit oder nach unserer Auffassung die Seele in ihrer intellectualen Wirksamkeit, welche uns

das Nacheinander und Nebeneinander in deren gesetzlichen Verhältnissen giebt, wie es den durch die Sinnesorgane geleiteten äusseren Anregungen oder Afficirungen entspricht, und andererseits unserm Naturintellect als ein Gegebenes verständlich wird. Die erste Handlung des sich in dieser Thätigkeit derselben bewusst werdenden Intellects ist dann die Unterscheidung der in ihm auftauchenden intellectuellen Merkmale. Dass also denkende Wesen im Denken auch die darin nothwendige Aufeinanderfolge, und in der Unterscheidung äusserer Eindrücke, die auch die örtliche Unterscheidung von selbst begreift, eben diese auch erkennen können, ist klar und unterliegt gar keiner besonders zu erklärenden Schwierigkeit. Ob wir diesen vermöge der intellectualen Zuleitung so einfachen Erkenntnissen die Namen Raum und Zeit geben, indem wir damit nur eine allgemeine Auffassung verbinden, ändert darin nichts Wesentliches. Wir unterscheiden darin auch schon in unsern ersten Entwicklungsstufen mindestens den niedern Thieren gleich, denen diese Unterscheidungsmöglichkeit ebenfalls Lebensbedürfniss ist. Die Ausdehnung der Dinge wird erkannt und dies in Verbindung mit den Elementen, in denen Mensch und Thier sich frei bewegen, auch alle Dinge ihren Ort ändern können, giebt Beiden die Anschauung des Raumes. Die menschliche Vernunft erweitert dieselbe zum klareren Begriff und zieht daraus ihre folgerechten Abstractionen, hält aber zunächst noch den Raum, statt für eine solche Abstraction, für irgend ein Etwas an sich. Praktisch reichen Menschen und Thiere für alle Lebensbedürfnisse damit aus. Auch bei eingehender Erörterung scheint es noch, dass der Raum den Einzeldingen in keiner Weise angehören könne, da sie ihn ja beliebig wechseln; dass er auch kein Nichts sein könne, und doch ein Etwas, das entfernte Körper trennt.

Der Name Raum wird bald als Idee, bald als Begriff, bald abstract, bald concret gebraucht. Für den concreten Begriff kann man nun in allen zweifelhaften Fällen »Ausdehnung« einsetzen. So würde Niemand sagen, dass ein Körper seine Ausdehnung wechsle. Von dem bloss gedachten Raum kann man wohl sagen, dass die Körper darin ihren Ort wechseln, denn da der Raum als Idee nichts ist, so ist nur der Ortswechsel der Inhalt der Aussage, und der Ort ist nur ein Verhältniss unter körperlichen oder selbst nur gedachten Dingen.

Ebenso ist es mit der Zeit, indem man für deren concreten Begriff die Folge oder die Continuität einsetzen kann. In diesem Sinne sind auch Continuität und Ausdehnung, die der Wirklichkeit angehören, die Grundlage unserer Zeit- und Raumgedanken, nicht umgekehrt.

Wie wir uns auch das körperliche Universum vorstellen mögen, es muss darin jedes Atom, sei es des festen oder des flüssigen, seinen wenn auch beweglichen Ort haben und seine ihm eigne Ausdehnung. Folglich ist die Ausdehnung des Ganzen identisch mit dem von ihm eingenommenen Raum; nicht etwa als Etwas aus dem Nichts Hinzugetretenes, sondern als mit der Ausdehnung gegeben, die durch nichts behindert wurde. Da jedes Ding seinen Raum, das Ganze seinen gemeinschaftlichen Raum einnimmt, so kann ein Jedes die Oertlichkeit mit einem andern vertauschen, wie es sich in der statthabenden freien Bewegung ergiebt. Das darin Reale, die nur in gewissen Grenzen veränderliche und sich ausgleichende Ausdehnung behält Jedes bei. Keine Naturkraft kann Atome, über eine bestimmte Grenze hinaus, zusammenpressen.

Nehmen wir dem Körper oder dem Atom in Gedanken die Ausdehnung, so nehmen wir ihm die Eigenschaft als Körper, und dieser Begriff ist damit aufgehoben. Eine unendliche Anzahl solcher Atome würde nicht die kleinste Ausdehnung enthalten oder verursachen, um deren Willen doch das nicht wahrnehmbare Atom erschlossen wird.

Ist es nun erwiesen, dass die Fähigkeit des Intelligirens (Denkens und Empfindens) nur durch äussere reale Afficirungen potent werden kann, so erschliesst uns auch die Erkenntniss der eignen Existenz den Begriff des Seins, indem wir eines allgemeinen Seins uns theilhaftig erkennen. Derselbe enthält in concreto die in Allem gleiche Fortdauer oder substantielle Folge, und die jedes Einzelnen. So wie im Begriff des Seins die Fortdauer implicite einbegriffen ist, ebenso liegt auch in dem Begriff der Fortdauer das Sein. Was nicht ist, kann nicht fortdauern, was nicht fortdauert, kann nicht sein. Es ist also gleichbedeutend, ob wir sagen, etwas sei in der Zeit, es continuire, oder es sei. Ebenso im negativen Sinne. — Wenn also Kant von den Noumenis sagt: sie seien nicht in der Zeit, so sind sie überhaupt nicht, also auch nicht einmal problematisch. Liesse man sie doch als problematisch, als wie Kant sie hinstellt, gelten, so muss auch ihr Nichtsein (z. B. des Dinges an sich) immer angenommen werden können, womit alle denselben gegebenen Beziehungen verfallen. Nach Kant sind auch die Noumena für den zweifelhaften Fall, dass sie existiren ohne Causalität; demnach scheint es, dass wir sie als absolut unthätige Dinge betrachten müssen, deren Existenz wir im Allsein nicht anerkennen.

Wenn wir, wie es gedanklich zulässig ist, die blosse Vorstellung der Fortdauer von dem Fortdauernden abstrahiren oder absondern unter dem Namen Zeit und mit der verflossenen Zeit, die nicht mehr ist, und der künftigen, die noch nicht ist, bis ins Unendliche complemen-

tiren, so haben wir die Idee der Zeit, die also nur gedanklich und an sich nicht ist. Auf die Vergangenheit angewandt, sagen wir nun auch nicht, dass die vergangenen Begebenheiten seien, sondern dass sie waren, in realer aber vorübergegangener Dauer oder Zeit. Die Zeit ist nie eine Realität, aber sie ist real, sobald wir sie auf reales Existiren beziehen. Nur wenn diese Beziehung nicht stattfindet, oder nicht stattfinden kann ist die Zeit immer Nichts. So ist es auch mit der Vorstellung des Raumes. Es kann nur eine Zeit geben, für Alles was da sein mag, oder wie es sein möge; und in Allem was jemals war, und wäre es von Ewigkeit her, so war in demselben auch die Continuität der Zeit, oder kürzer ausgedrückt »die Zeit.« — Die Zeit ist niemals Ruhe; als solche auch nur für einen Moment aufgefasst, wäre der Gedanke eine fallacia oder nichtiger Fehlbegriff: vielmehr ist sie immer Continuität, weil das Sein, welches die Zeit implicirt oder einschliesst eine Continuität ist.

Ebensowenig wie die Zukunft, die noch gar nicht ist, worein die Zeit hineinfliesst, kein Etwas sein kann, sondern Nichts ist, ebensowenig konnte das, was noch nicht war, als Körper sich ausdehnten, ein Etwas gewesen sein, etwa als leerer Raum. Das einzige Thatsächliche war: Die Körper oder vielmehr die Wesen, die noch nicht körperlich waren, dehnten sich aus, wie jetzt die Zeit in die Zukunft fliesst oder schreitet, durch Nichts behindert. Gäbe es auch, bildlich ausgedrückt, einen leeren Raum, den das feinste Fluidum nicht erfüllen könnte, z. B. etwaige Zwischenräume der Atomagregate, oder den jenes zu erfüllen durch entgegenstehende Attraction oder Affinität verhindert wäre, so wären solche Zwischenräume doch nichts als blosse Verhältnisse in der wirklichen Materie, deren Verschwinden das der Verhältnisse ebenso nach sich zöge, wie sie mit deren Entstehen entstanden sind. Nähme man an, dass der leere Raum oder die leere Zeit durchaus ein Etwas sein müsste, so müsste folglich auch dieses Etwas wiederum in einem andern Etwas sein, und so immerfort. —

Dass der Intellect nach Inhalt, Umfang und Thätigkeit nicht darauf beschränkt sein kann, uns das was in ihm oder in uns ist zu offenbaren, erweiset sich auf's evidenteste aus der Reichhaltigkeit besonders des menschlichen Intellects (dessen höhere Fähigkeit wir deshalb Vernunft nennen), in allen Richtungen der Auffassungen und der Verständnisse, und zugleich in seiner absoluten Unfähigkeit, ohne jede vorher empfangene äussere Anregung, auch nur einen Gedanken zu fassen oder Empfindung zu bewähren. Ziehen wir nun noch in Betracht, dass ein nicht in aller Hinsicht unbedingtes Wesen von dem blossen Dasein eines andern Dinges nicht das geringste Verständniss erlangen könnte, ohne

intellectuelle Deutung einer zwischen Beiden stattfindenden Beziehung. Das eine kann das andere nicht in sich aufnehmen, und selbst damit wäre nicht das geringste intellectuelle Verständniss gewonnen. — Manche Thätigkeiten und Beschaffenheiten unsers eignen Wesens bleiben uns ewig unbekannt. Die von der Seele recipirten Afficirungen erkennen wir nicht als was sie sind, sondern als was sie uns sind, d. h. uns bedeuten.

Dass die Seele durch ihre geistigen Fähigkeiten ein Verständniss von dem Aussersich gewinne, mag uns wunderbar erscheinen, so doch nicht wunderbarer als das Denken überhaupt. Dieses können wir doch auch aus gleichem Grunde nicht leugnen. Mit dem Verständniss des Ausseruns nähme man aber dem Denken seine Bedeutung.

Wenn nun Kant alles äusserlich Nothwendige zu einem durch einen eignen Sinn innerlich spontan Gegebenen macht, so lässt sich, wie in solcher Weise immer, Manches aufrecht erhalten, was sonst sichtlich hinfällig wäre. Dahin zielt die Bezeichnung des Raumsinnes als äusseren Sinn, obwohl er denselben als einen innern Sinn definirt. Die ihm zugeschriebenen Wirkungen bleiben demnach doch innerliche. Aber ohne in's Absurde zu streifen, liess sich doch nicht Alles innerlich aufnehmen. Es kann sich nicht ein Jeder als alleinseiend betrachten. Keines andern Dasein kann uns aber aus bloss innerer Erkenntniss erhellen. Wir haben nichts als Vorstellungen. Dieselben angenommen als bloss innere Erscheinungen, ohne wirklichen äussern realen Grund, können uns das Dasein unsers Gleichen ebensowenig als das der Aussenwelt überhaupt manifestiren. Dass Jene ausser uns sind, nicht dass sie uns ähnlich, ist in dieser Betrachtung das Wesentliche. Ist also in diesem Falle die Deutung der Vorstellung auf ein Ausseruns zugestanden, so fällt damit das entgegenstehende Princip im Ganzen; denn was dem Intellect in gewissen motivirten Fällen möglich ist, kann ihm auch in gleichmotivirten andern Fällen möglich sein. Jedenfalls lehrt Kant die Erkennbarkeit des so vielfach ausser uns stattfindenden Denkens als mit dem eignen gleichartig. Das eigne Ich existire aber nur als Erscheinung, folglich sei es mit unsers Gleichen eben so. Das Ich werde nur als intellectuelle Vorstellung der eignen Selbstthätigkeit erkannt. Es ist also nur Erscheinung auf Grund innerer Anschauung, die man von fremdem Denken nicht haben kann. Wird solches dennoch erkannt, so ist es erschlossen, und offenbar folgerichtig.

Wir vermögen es nicht die gewaltige grossartige Welt mit der in ihr waltenden Harmonie, als transcendentale Einbildung eines jeden Einzelnen, und doch in unendlichen Möglichkeiten darin übereinstim-

mend zu denken. Für die Annahme der Idealität der Welt in solchem Sinne könnten nur ganz unbedingt evidente Erweise und Gründe zureichend erscheinen. Was bedeutet da die Nachahmung des Copernicus? Wären nur in solcher Auffassung rein apriorische Begriffe und Anschauungsformen möglich, so müssten wir doch eher auf solche gar nicht erweisliche Apriorität verzichten. Der Hauptgrund, dass wir nur in uns empfinden und denken, hindert durchaus nicht, dass wir innere Verständnisse von äussern Dingen und Zuständen erlangen. Folgern wir dagegen, dass der Intellect des Menschen wie der Thiere sich nicht darauf beschränken kann, sich nur im Kreise absolut innerer Denkmotive zu bethätigen, was nach unserer Ansicht überhaupt nicht möglich; dass menschliche Seelen offenbar nicht für sich allein existiren, sondern nur ein Theil eines Ganzen sind; dass dieses Ganze als solches durch die gleiche Continuität eine Beziehung der Theile unter sich involvirt, und dass eine intellectuelle Beziehung nur in einem intellectuellen Verständniss bestehen kann; so müssen wir schliessen, da uns solche Verständnisse thatsächlich sind, dass unsere intellectuelle Seele zu deren Auffassung, weder der dazu nothwendigen äussern Anregung, noch innere Fähigkeit entbehrt.

Wäre es möglich, dass die Seele durch transcendentale innere Vorspiegelung eines scheinbaren Ausseruns »der Erscheinung« sich in allem Denken selbst genügte, so wäre darin ganz überflüssiger Weise die Einbildung unserer körperlichen Sinne und der gesammten materiellen so umfassenden und zugleich so minutiösen und gesetzlich exacten Vorrichtungen mitenthalten, die für sich so zureichend im Verein mit den geistigen Vermögen unsere Verständnisse ermöglichen.

Die Kant'sche Hypothese gründet sich wie schon erwähnt vornehmlich auf den Ausspruch, dass die Seele nicht ausser sich, sondern nur in sich erkennen könne. Obgleich wir diesen Satz als richtig anerkennen, so liegt doch darin nicht, dass die Seele, als ein Ding unter Dingen doch auf keine Weise die äussere Materie afficiren, oder durch dieselbe afficirt werden könne. Diese Möglichkeit äusserlich zu bestimmen und innerlich bestimmt werden zu können; während die innere Seelenthätigkeit doch ausschliesslich eine innere verbleibt; während sie eine Erregung von aussen aufnimmt, ohne doch innerlich irgend etwas von der äussern Materie aufnehmen zu können, mag wie so manches Thatsächliche ein Naturgeheimniss verbleiben. Klar ist dagegen, dass alles gleichzeitige Sein, kein absolut isolirtes sein kann; dass im Zugleichsein auch ein Ineinanderwirken gegeben sein muss, wobei doch Jedes in seiner Natur verharren könne. Das Denken ist allerdings eine innere

Function der Seele, in welcher ihr das, was sie von aussen tangirt zum intellectuellen Verständniss wird. Die äussern Afficirungsreihen lassen sich bis zu den uns interessirenden Gegenständen verfolgen, und finden schon jetzt ihre zureichende Erklärung in den Erforschungen der exacten Wissenschaften; indem man zugleich die unendlich feine Causalität der Natur, in den überraschendsten Erfindungen, ausnutzt. Die Seele als Naturding kann aber die feinsten Afficirungen, ehe sie in's Bewusstsein treten, absolut so aufnehmen wie sie gegeben sind.

Die intellectuale oder unbewusste Fähigkeit unsrer Seele Afficirungen zu recipiren oder zu empfangen, sie zu perficiren oder ihrer Natur nach auszuführen, bis sie im Bewusstsein verständlich werden, äussert sich der Wahrnehmung vorhergehend. Derselben muss daher eine bestimmte Form zu Grunde liegen, in welcher die Afficirungsmomente das Bewusstsein erregen und in demselben verständlich werden. Da diese Vorgänge in der einheitlichen Seele stattfinden, so ist der zunächst erregte Naturintellect derselben befähigt die empfangenen Merkmale als verständliche, Notionen aufzufassen; zwar nur als Vorstellungen, aber nach ihrer in ihm erweckten Bedeutung. — Das was in der Seele gar nicht räumlich sein kann, gewinnt so in derselben die Bedeutung des Ausgedehnten. Die Merkmale tragen schon nothwendig in sich ihren Causalausdruck, der im Bewusstsein durch die naturgebotene Function des Naturintellects in spontaner Weise zum Verständniss wird. Nur wirkliche Zustände und Verhältnisse können sich uns so im allgemeinen verständlich und erkenntlich machen. Wir haben es überhaupt nur mit der Bedeutung, die unsere Vorstellungen für uns haben zu thun, die sich vornehmlich auf das Ausserun bezieht. —

Alle örtlichen Afficirungen enthalten von ihren Ausgangsmomenten an räumliche und dynamische Kennzeichen, bis zu den Urzeichen hinan, als welche sie unsre Seele tangiren. Das bis dahin Materielle oder Dynamische wird dann aber von der immateriellen Seele auch nur ihrer immateriellen und intellectualen Natur nach recipirt. In dieser ihrer Natur wird das durch die Afficirung Angedeutete znm intellectualen Merkmal, welches dann als Notion in's Bewusstsein tritt. Das Seelenvermögen, welches unbewusst das Urzeichen zum verständlich werdenden Merkmal erhebt, befähigt dadurch den bewussten Intellect, dasselbe nach seiner Naturanlage und Naturbestimmung, als verständliche Notion aufzufassen und zu unterscheiden, ohne die weitere Anwendung des freien Intellects auszuschliessen; vielmehr erregt die gefasste Notion gerade seine Thätigkeit. —

Die Afficirung können wir uns als eine Reihe denken, in der jedes

folgende Glied, characteristische Elemente der frühern enthält, so dass jedes unsre Seele afficirende, Momente seines Ursprungs enthält und andeutet. Was unserer freien Erkenntniss gänzlich entgehen würde, kann von dem Wesen der Seele nur aufgenommen werden nach seiner thatsächlichen Verschiedenheit, worin jedes Minimste seine entsprechende Bedeutung haben kann. Jede äussere und jede innere Wahrnehmung enthält in eben demselben Vorgange Andeutungen einer Succession oder eines Zeitverhältnisses. Wie wir kein äusseres Merkmal ohne Ausdehnung wahrnehmen könnten, so keine innere Empfindung, oder innerlich Denkbares ohne Continuität oder Zeitreihe. —

Nur Dinge oder Wesen sind direct afficirbar, folglich kann der Intellect nicht direct durch die Urzeichen afficirt werden. Ihre dynamische Andeutung gewinnt auch erst im Merkmale, wenn auch noch unbewusste intellectuelle Form, denn die Intellectualität der Seele ist ihr unbewusster Intellect: Die Auffassungsart des Natur-Intellects der Merkmale als Notionen, worin sich die Bedeutung der ideell gewordenen Andeutungen erst aufklärt, ist eine von der Natur gegebene. Sie ist dem Intellect überhaupt inhaltlich nothwendig, indem auch seine Erweiterung darauf beruht. — Wir fassen dann das so Erkannte seiner Bedeutung nach auf, also als Vorstellungen von dem uns in Wirklichkeit den Ausgangsmomenten nach Afficirenden; was nicht in anderer Weise Vorstellungen in uns hervorrufen kann, als indem es unsre Seele tangirt oder afficirt. So fassen wir das Zeitliche auf als die Continuität aller Wesen und Dinge mit oder in ihrer Thätigkeit, und das Räumliche als die Ausdehnung aller Dinge, die wir als Körper unterscheiden.

Ohne die so wunderbar zweckmässigen Naturbestimmungen, die als Afficirung ihren Ausdruck finden, würde keine Empfindungs- und Denkfähigkeit Anwendbarkeit haben.

Wären Raum und Zeit ausschliesslich Formen unserer Sinnlichkeit, und ausserdem nichts, so könnte überhaupt nichts existiren. Kant statuirt auch nur Realitäten als Erscheinung, die auch nur als Erscheinung existiren. Die Welt ist äussere Wirklichkeit, aber nur als Erscheinung. Wir müssen uns dem gegenüber oft mit Pleonasmen helfen, um überhaupt wahre Wirklichkeit noch bezeichnen zu können.

Man darf nicht so weit gehen, die Erscheinung Kant's für blossen Schein, Einbildung oder Traumbilder zu halten, obgleich der Kantianer Schopenhauer die Traumartigkeit der Kant'schen Wirklichkeit zugiebt. Uns ist die Erscheinung ein wunderbar zweckmässiges Erkenntnissmittel. Sie ist uns nur ein relatives Nichts im Umfange des Realitätsbegriffes; aber sie ist immerhin ein gedanklich wirklich Gegebenes in seiner gesetzlichen von uns unabhängigen Folge, und insofern wirkliche Erfahrung. Als unberichtigte Erfahrung würde sie immer noch eine instinktive merkliche Andeutung auf ein von ihr verschiedenes Aeusseres bedeuten.

In der gültigen Berichtigung der Wahrnehmung, als ein Verständniss, tritt in diesem das Aeussere bestimmt hervor, als dasjenige welches dem Verständniss Beziehung giebt. Die äussern Dinge, deren Dasein wir demnach erschliessen, sind gänzlich unabhängig von der Erscheinung, obgleich sie an deren Causalität einerseits wesentlich theilnehmen. — In Kant's Berichtigung bleibt es nicht nur unausgemacht, was der Erscheinung äusserlich zum Grunde liegen mag, sondern auch ob ihnen überhaupt etwas correspondire; und die Erscheinungen sind ihm existirende wahre Wirklichkeiten als Erscheinung; Causalität findet nur in ihnen statt und als blosse ephemere Wahrnehmungen ziemt ihnen nur eine bloss gedachte Zeit, ein bloss gedachter Raum. Kant p. 684: »Die ganze Körperwelt ist nichts als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellung desselben«. Auch das eigne Ich sei nur Erscheinung, als das Subject unsers Denkens, unsere Erscheinung. — Nun sind Erscheinungen immer Vorstellungen; diese werden aber erst, während das Vorstellende sein muss. Erscheinung oder Vorstellung kann also nicht das Vorstellende, unser Ich oder unsre Seele sein. Vorstellung ist überhaupt nichts, wenn sie uns nicht ein Verständniss eines Andern, zu ihr nur in Beziehung gezogenen, giebt. Die Vorstellung oder Anschauung, noch die Erscheinung kann niemals dieses Andere sein. Jeden Schluss auf ein Anderes hat Kant uns, aber auch sich selber versperrt, denn bei jeglicher Zulassung solchen Schlusses fiele sein ganzes künstliches System zu Boden. Kant ist innerhalb seines Systems nicht berechtigt die Erscheinungen anders als subjectiv zu definiren, denn wir erkennen (ohne Schluss) nur subjectiv. Das Object als Erscheinung bleibt auch ja durch diesen Zusatz oder Einschränkung subjectiv. Als Gedankengegenstand kann man sich auch jedes Subjective denken. — Uns dagegen sind auch die Notionen und Vorstellungen, die unserer Zeit und Raumauffassung zu Grunde liegen, Merkmale und Verständnisse eines, nur zu ihnen in Beziehung stehenden, andern. In Beziehung zu unserer Seele, ist diese ein anderes, als die Denkthätigkeit in der wir ihr Dasein erschliessen. Letzteres wäre nach Kant das Ich als Erscheinung, mit dem Merkmal des unfreien Willens; Ersteres das Ich an sich als Noumemon zweifelhaften Da-

seins, aber mit dem entgegengesetzten Merkmal des freien Willens. — In unserer Auffassung stellt sich das Verhältniss des Einen zu dem Andern klar dar, als das des Wesens (worin dessen Thätigkeit mit einbegriffen ist) zu seiner allein von uns direct erkennbaren Thätigkeit. Wenn wir dann der Thätigkeit, dem Denken eine Wirkung zuschreiben, z. B. ein wie immer motivirtes und ausgeführtes Wollen, so ist dies in Wirklichkeit nur, und einzig und allein als eine Wirkung der Seele zu betrachten; weil Thätigkeiten und Wirkungen für sich weder existiren noch sein können. Der Dualismus eines Seins an sich und als Erscheinung ist damit gänzlich ausgeschlossen.

Wir heben nun nochmals hervor, dass die Zeit und Raumideen als ein nur gedanklich Erweitertes ausser uns nichts sind; und in uns sind sie nur ein gedankliches Verständniss. Ihre Fasslichkeit liegt wie die jeder Erkenntniss in der intellectuellen Seele, ihre absolute Gültigkeit liegt innerhalb der Zeit und Raumbegriffe, als auf denselben beruhend, da solche von objectiver Beziehbarkeit d. i. Gültigkeit sind. In ihrer Erweiterung als Ideen sind sie von unbeschränktem, aber nur gedanklichem Umfange. Die Raum- und Zeit-Ideen sind Folgerungen, denen wohl Merkmale zur Folgerung, aber keine, deren Inhalt, geschweige deren ganzem Inhalt entsprechende Anschauung gegeben werden kann. Die Idee der Unendlichkeit in den Zeit- und Raum-Gedanken kann nur der menschlichen Vernunft entspringen. In ihr liegt die Fähigkeit und die Forderung von dem Besondern auf Allgemeines zu schliessen; und wo sie keine Schranken findet, hört ihr Regress nur auf in der Unendlichkeit.

Die Seelenvermögen finden ihre Entwicklung nur in der Erfahrung, und nur mit entwickelten Vermögen können wir an höhere oder tiefere Fragen herantreten. Wir sind vollkommen berechtigt, bei einer thatsächlich geübten Seelenthätigkeit der Seele die dazu ausreichende innere Fähigkeit zuzuschreiben, indem die Nothwendigkeit äusserer Anregung vorausgesetzt wird. Wollte man fragen, was dies für ein reales Etwas sei, welches wir in obigem Schluss der Seele zuschreiben, so müssten wir solche Frage als Missverständniss zurückweisen, denn eine Fähigkeit oder Vermögen ist kein reales Etwas, von dem mehr auszusagen wäre, als was wir aus der Thätigkeit erschliessen. Ein Vermögen ist nur insofern ein Etwas im weitern Sinne, als es einem thätigen Wesen seiner Thätigkeit wegen eigen sein muss. Wir sagen auch nicht, wie es in der Seele liege, da wir ihre Natur, ihr Wassein nicht kennen. Jedenfalls gewinnen wir so ein gewisses Verständniss unserer Seelenkräfte.

Wir finden die materiellen Kräfte begrenzt, wie die pflanzlichen, so auch unsre eignen Seelenkräfte. Woher nimmt man da den nothwendigen empirischen Ausgangsmoment zur Erschliessung eines »äussern Sinnes« mit seinen alles Seelendenken überragenden Attributen. Dasjenige, welches in jedem lebenden Wesen oder, wenn man will, nur in jeder menschlichen Seele alle Erfahrung appliciren kann, die ganze Weltordnung berücksichtigend, also erdenkend, steht einem Schöpfer des Erdachten wenig nach. Und all dies, ob auch transcendental Erdachte, sammt dem Träger des Erdachten erweiset sich in dieser Denkrichtung nominell als eine Wirklichkeit, aber nur als eine Wirklichkeit als Erscheinung. Ein Ausseruns, ein Sein und Existiren, Wesen, Dinge, Körper, Realitäten, Substanzen, Causalität etc. etc., das alles wird zugestanden und behauptet. Fassen wir aber diese Ausdrücke in einem realen Sinne auf, so giebt es von alledem Nichts.

Das auf einseitig aufgefasste Wahrheit gegründete System führte consequent zu dem Ausspruch Fichte's: »die Welt ist meine Erscheinung«. Kant selbst ging so weit nicht, aber das Zugeständniss des Daseins unsers Gleichen »als Erscheinung« (die ein Jeder doch nur von sich selber haben konnte) ist seinem Systeme nach kaum zulässig. Kein geringerer Geist als Kant konnte solchem Systeme eine scheinbar harmonische Festigkeit geben, die demselben eine allgemeine, wenn auch abnehmende Anerkennung bis in unsere Zeit hinein verschaffte.

Indem wir Kant widerlegen, mit den Waffen der Kritik, die wir nur dem Studium seiner eignen Kritik verdanken, beweisen wir andrerseits unsere Verehrung für unsern grossen Lehrer und überzeugungstreuen Forscher, indem wir uns auf seine Schriften beschränkten, und wissentlich kein fremdes Urtheil unsern Erörterungen einfügen, noch auf solchem fussen. Freilich fanden wir auch bald, dass die fremden, sich entgegenstehenden Ansichten die Selbstforschung verwirrten, die allein uns bewog, auf dem uns fremden Untersuchungsfelde auszuharren. Erst nach festgestellten Ansichten haben wir uns in der betreffenden Litteratur etwas eingehender umgesehen und manches Abweichende, wie manche Uebereinstimmung gefunden. Letzteres liess erst den Entschluss reifen, diese mangelhaften Versuche der Oeffentlichkeit zu übergeben — ein für einen ungeübten Schriftsteller, der seine Unzulänglichkeit nicht verkennt, keineswegs leichter und daher lange, lange verzögerter Entschluss.

Nach Kant's Theorie, worin Raum und Zeit nur immaginäre Gedankenformen sind, ist die wahrhafte Existenz der Welt und selbst alles

Lebendigen unmöglich: nach unserer Auffassung ist dieselbe ebenso zweifellos als nothwendig. Unsere Theorie von Zeit und Raum, die wir der Beurtheilung unserer Leser anheimstellen, geht Hand in Hand mit der Auffassung der Realität der Dinge, wie schliesslich alle metaphysischen Erkenntnisse harmonisch zusammenstimmen müssen. Wir haben daher in Bezug auf jene Realität schon einige Erörterungen einfliessen lassen, wie wir überhaupt das Sein (in der Bedeutung des Seienden) nur im realen Sinne gebrauchen. Weitere Ausführung dieser fundamentalen Weltansicht bleibt vorbehalten.

Eine eingehende Berücksichtigung der Einzelgründe KANT's für seine so allgemein aufgenommene Zeit- und Raumtheorie lassen wir in einem spätern Artikel folgen, indem die nächstfolgenden Abhandlungen zum vollen Verständniss des oben Vorgetragenen dienen können, worin *unsere* Ansicht über Zeit und Raum bereits genügend dargelegt ist.

Die Schranken der Erkenntniss.

Das Thier, als Lebenswesen wie wir, erkennt auch intellectuell wie wir und schliesst aus dem, was es erkennt, auf das, was seinem intellectuellen Instinkt und zugleich seiner Erfahrung nach mit dem Erkannten in erwartlicher Folge steht; was also noch nicht ist und daher noch nicht wahrgenommen werden kann. Es verbindet so auch oft längst Vergangenes mit Zukünftigem und seine Combinationen gehen zuweilen weiter als wir vermeinen. Doch ist den Thieren, im allgemeinen und ihrer Art nach, eine ihnen genügende Erkenntnissgrenze gestellt. Aber der Mensch ist darin bevorzugt und hat damit auch eine dringlichere Anweisung des Gebrauchs dieses Vorzuges empfangen. Wir wissen, dass wir nur intellectuell erkennen, und dass wir eigentlich nur Afficirungen erkennen, die uns äussere Wirkungen offenbaren, und dass diese wunderbare Einrichtung von der Natur getroffen worden ist, um uns Erkenntniss von uns selber, wie von den Dingen ausser uns zu geben. Die blosse subjective Erscheinung ist für uns nur eine Vorstellung von Dingen und deren Verhältnissen ausser uns. Das Thier folgt ohne weitere Reflection dem Eindruck der Sinne, und der natürliche praktische Verstand des Menschen macht es zunächst ebenso, was augenscheinlich auch den praktischen Lebensanforderungen Genüge leistet. Nicht so KANT's Anschauungsweise, die der Erscheinung nimmt, was sie nicht entbehren darf, und giebt, was sie nicht hat, und die schliesslich das Leben zu einem stabilen Traum macht. Wir erkennen aber nicht nur Wirklichkeiten, sondern auch deren Verhältnisse zu einander und zu uns selbst und Letzteres ist für uns, wenn auch nicht das Wesentlichere, doch das Prästanzielle. Aus demselben vernünftige *Folgerungen zu ziehen*, ist eben der Beruf der menschlichen Einsicht. Wir erkennen bereits in der Natur mit genügender Sicherheit die grossartigen und allverbreiteten Einrichtungen, die nur von wirklichen Dingen ausgehen und nur im Wirklichen sich manifestiren können, um dem Leben die nothwendige Erkenntniss des es Umgebenden zu ver-

schaffen. Wegen der darin erkannten Gesetzlichkeit können wir nach erkannten Wirkungen auch deren Ursachen erschliessen. Demnach stehen unsere sogenannten sinnlichen Anschauungen in und durch die Seele mit den Dingen, wozu auch unser Körper gehört, in einer Afficirungscontinuität und unsre intellectuelle Auffassung macht es, dass wir die empfangenen Anregungen als Verständnisse von dem, was ausser uns ist, begreifen können. Das uns so intellectuell Erscheinende oder sich unserm Verstande Offenbarende ist aber nicht die Erscheinung, nicht das Afficirungsmoment, nicht die blossen Reihen in den Afficirungscontinuitäten; es sind auch nicht die Dinge selbst, von denen jene in actueller causaler Folge ausgehen; aber dies alles kann gedacht werden als die zureichenden Mittel zur Erkenntniss der Zustände der Dinge und ihres Daseins. Wenn es gewiss ist, dass irgend Etwas uns direct oder indirect causal tangirt, dessen Sein ist nothwendig, indem jedes Ansein einem Sein angehören muss.

Die subjective Erscheinung ist demnach nicht die Grenze, über die unsere Erkenntniss nicht hinausgehen könne, und die Erfahrung bildet zwar die nothwendige Ausgangsbasis alles vernünftigen Denkens; aber das demnach folgerichtig Erschlossene braucht nicht wiederum nothwendig ein Erfahrungsgegenstand zu sein, der in einer möglichen Anschauung müsse gegeben werden können. Dies ist von der grössten Tragweite, denn das sinnliche Erkennen beschränkt sich auf Zustände und Wirkungen. Der Tisch, an dem wir sitzen, seine Form, Härte und Widerstandsfähigkeit etc. etc. erkennen wir nur durch von ihm ausgehende, durch unsre Sinne übermittelte Anregungen unserer Seele, die aber zu allem, was wir wissen wollen, genügen. Wir wissen, dass der Tisch existirt und zeitlich die örtliche Ausdehnung und Form hat, die wir annähernd erkennen. Man weiss, dass das Ganze, Asche zurücklassend, sich in Gase verflüchtigen kann und schliesslich aus Atomen besteht, deren innere Qualität uns nur durch ihre Zustände und Wirkungen tangirt, sich folglich nicht noch selbst anders bemerkbar machen kann und sich daher unsrer Forschung entzieht. Erschliesslich ist aber aus obigem, dass sie keine faule Existenz sein kann, sondern die Trägerin ihres in die Erscheinung tretenden, wie ihres uns verborgenen Wirkens sein müsse. Sie kann also keine eigenschaftlos gedachte Substanz sein.

Alle Realitäten können nur erschlossen und nie in einer Anschauung gegeben werden, aber dieselbe kann uns ein uns genügendes Verständniss von Realitäten geben. — Von der Natur aus betrachtet ist es gleichgültig, ob der Mensch das, was er wissen soll und muss, er-

kenne oder erschliesse. Wir setzen das richtige Erschliessen dem richtigen Erkennen gleich und nehmen zunächst unsere sinnlichen Vorstellungen unmittelbar auf als das, was sie uns bedeuten, als ein spontanes Verständniss von Dingen und Verhältnissen, die sich uns in der von der Natur bestimmten Weise offenbaren.

Nach Kant »erfordert das Intelligible eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, es sei daher für uns Nichts; dagegen können auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein«, p. 267. Letzteres würde auch wohl Niemand behaupten. — Intelligibel wird dasjenige genannt, welches wir nicht direct durch die Sinne erkennen, sondern durch Vernunftgründe indirect aus wahrgenommenen Wirkungen und deren Verhältnissen, oder überhaupt aus Erfahrung erschliessen. Was Kant nur als negativen Grenzbegriff, als Noumenon oder intelligiblen Gegenstand das Ding an sich nennt, im Gegensatz zu seinen Dingen in der Erscheinung, nennen wir in positiver Definition einfach »Ding«, indem wir den Ausdruck nur für wirkliche Dinge gebrauchen, in der Erscheinung keine Dinge anerkennen und überhaupt nicht wirkliche Dinge ausschliessen.

Wir wiederholen nun: was wir richtig erschliessen können, dessen sinnliche Wahrnehmung ist kein nothwendiges Erforderniss; machen wir sie dazu im Sinne Kant's, so wird die Wirklichkeit zu einem Begriff ohne alle reale Beziehung; denn was ist eine Realität als Erscheinung? »Das Reale äusserer Erscheinung ist nur wirklich in der Wahrnehmung und kann auf keine andre Weise wirklich sein«, p. 679. Realität ist bei Kant also die Wirklichkeit der Empfindung in einer sinnlichen Anschauung oder Wahrnehmung. Diese Wirklichkeit ist in dem Ausdruck Wahrnehmung schon enthalten und ist nicht diejenige Wirklichkeit, worauf es einzig und allein ankommt. Da Kant jene Wirklichkeit immer behauptet, so scheint es oft, als ob er eine wirkliche Realität zugäbe. — Die Wirklichkeit unsers mit Empfindung verbundenen Denkens ist zweifellos. Es ist aber die Frage, ob sie noch als eine Wirklichkeit gedacht werden kann, so dass unser Gedanke noch mit jener positiven Wirklichkeit übereinstimmt, wenn man die mögliche Nichtexistenz des denkenden Ich annimmt und es ebenso wie das Ausseruns verneint oder mit Kant wegen dieser Möglichkeit von solcher Existenz ganz absieht. Wir finden, dass, da das Denken ist, auch Dasjenige existiren muss, welches es subjectiv und objectiv ermöglicht, und zwar als zureichende Ursache mit realer Beziehung, zumal Wirkungen nur in Realitäten stattfinden können. Beides, das Ich wie die Aussenwelt, würde nun unter den Begriff des Intelligiblen

fallen, das für uns Nichts sein soll. Aber die Hinweisung auf eine höhere Anschauung, die KANT auch eine rein intellectuelle nennt, entbehrt der Erwägung ihrer Möglichkeit, indem ja von einer doch nothwendigen Beziehung des anschauenden höhern Geistes zu dem Angeschauten abgesehen werden müsste. Unsere Anschauung kann KANT nur deshalb sinnlich nennen, weil uns eine solche Beziehung gegeben ist. Wir können uns ja einen Geist mit höherer Begabung denken, nur nicht allwissend, denn dann haben wir die Gottheit. Wie sollte ein solcher Geist mit seinem noch so erhöhten Intellect ein Wissen von Demjenigen erlangen oder besitzen, welches in keinerlei auch noch so indirecten, noch directen Relation zu ihm steht? Denken wir uns denselben Geist durch irgend eine mannigfaltige Wirklichkeit tangirbar, so erscheint auch dessen Wissen von solcher Wirklichkeit sofort ermöglicht. In ganz analoger Weise giebt sich uns jedes uns indirect Tangirende zu erkennen. Von KANT's Definition des Intelligiblen als Zeit- und Raumlos und als absolut uncausal muss freilich abgesehen werden. Wie wüssten wir dieses, wenn wir von demselben überhaupt nichts wüssten? So gedachte Dinge wären ja in der That absolut Nichts. Daher ist uns auch das KANT'sche Ding an sich absolut Nichts.

Wir haben nun in unsern Schlüssen hier wie anderweitig die von KANT aufgestellten Schranken überschritten, und konnten dies um so eher, als seine ganze Erscheinungstheorie unhaltbar ist, wenn sie auch nicht zum Theil auf gleicher Ueberschreitung beruhte.

In seiner Elementarlehre sagt KANT: »Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander nothwendig beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, weil Vorstellung an sich selbst ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen«, p. 123. KANT hat aber, bei der nicht zu übergehenden potentialen Auffassungsfähigkeit des Intellects, einen dritten zutreffenden Fall unbeachtet gelassen: wenn die Vorstellungsfähigkeit nur in Verbindung mit dem Dinge oder den Dingen solchen bildlichen Gegenstand möglich macht. Dies schliesst dann aus, dass weder der Gegenstand die Vorstellung, noch diese den Gegenstand allein möglich mache. Diese Annahme folgte auch passender auf den Vordersatz: »weil Vorstellung an sich selbst ihren Gegenstand nicht hervorbringt«.

Es soll aber eine Erkenntniss a priori in uns liegen, die der wahrhaften äussern Anregung nicht nur nicht bedarf, sondern eine solche ausschliesst. Der Widerlegung dieser Ansicht widmen wir einen besondern Artikel. Hier sei nur erwähnt, dass, wenn wir auch z. B. den Begriff der Grösse hätten, jede besondere Grösse und Form uns doch noch auf irgend eine Weise indicirt werden müsste, was erst in der Erfahrung vermittelst der Erscheinung geschieht. Es ist KANT nun nicht gelungen, der Erscheinung einen realen Grund zu geben, denn was er objectiv nennt, lässt er, ohne wahre Objectivität nachzuweisen, nur objectiv denken. Der Gegenstand in der Erscheinung, weil Gegenstand als Erscheinung, hebt sich von dieser nicht ab, wie es bei einem wirklichen Objecte der Fall sein müsste. Ein annäherndes Verständniss und selbst ein entferntes Verständniss kann sich auf eine Wirklichkeit beziehen. Die Erscheinung mit ihrer subjectiven Form und überall unzulänglichen Erkenntniss kann, wenn an den Merkmalen der Erscheinung festgehalten wird, nie und nirgends existiren; jedoch bliebe ohne die in der Erscheinung gedachten Gegenstände, oder unterschiedenen Empfindungen von derselben nichts übrig, als die zu erschliessenden Momente, durch die sie ermöglicht wird.

Es ergiebt sich schliesslich aus unsern Betrachtungen, dass wir unsere Erkenntnissmittel nach ihren Eigenschaften anzuwenden haben. Wie wir nicht mit Augen hören, nicht mit Ohren sehen, so können wir auch nicht, was die Vernunft in bündiger Folgerung erkennt, sinnlich wahrnehmen. Die sogenannte Erscheinungswelt umfasst daher nicht das Gebiet unserer gültigen Folgerungen. Sind dieselben erheblich genug, so unterliegen sie ja auch noch dem Urtheil der Mit- und Nachwelt.

Wir behaupten, dass das menschliche Wissen in seiner Weite und seiner Beschränktheit der vollkommenen Zweckmässigkeit entspricht. Dem nie abgeschlossenen Wissensdrang der Menschheit musste auch ein ewiges Ziel verbleiben. Aber die Erkenntnissmittel, mit denen uns die Natur ausgestattet hat, sind uns offenbar zu ihrer Anwendung gegeben. Was wir nicht sehen und hören, kann, wie z. B. die eigene Existenz, uns die Vernunft erschliessen. Wir preisen den grossen Griechen, den Vater der Logik, der uns lehrte sie richtig zu gebrauchen, lassen uns aber nicht durch subtile anfechtbare Behauptungen belehren, dass ihr Gebrauch doch immer vergeblich sei, sobald sie den Kreis des Anschaulichen überschreitet.

Die Erscheinung.

Erscheinung oder Anschauung nennen wir die intellectuelle Gesammtauffassung der in einer Wahrnehmung oder Empfindung sich uns darbietenden Merkmale, in der uns diese zu bewussten Notionen werden. Die Merkmale sind innere Resultate äusserer Anregungen, durch welche sich uns die unsere körperlichen Organe und dadurch unsere Seele tangirenden äussern Thätigkeitszustände offenbaren. Der Naturintellect besitzt die ursprüngliche Fähigkeit, jene Merkmale nach ihrer Bedeutung aufzufassen, so dass sich uns die unterschiedlichen Empfindungen als Gefühle, oder auch besonders als bildliche Anschauungen ergeben, indem sie auf die äussern Zustände hindeuten, von denen sie ausgehen. So erklärt sich die Kenntniss der Einzelheiten in einer unendlichen Mannigfaltigkeit. Der Schluss, dass so bestimmte Thätigkeiten von bestimmenden Einzeldingen ausgehen müssen, ist dann ebenso einfach als gültig und setzt die Existenz solcher Dinge ausser Zweifel. Jeden Gegenstand einer Wahrnehmung können wir nur auf ein und dasselbe äussere Object beziehen, indem dasselbe nach Ort, Zeit, Gestalt und Grösse sich alsdann nur als dasselbe erweisen kann. Es giebt daher nichts Erweislicheres, als die Abhängigkeit der Erscheinung von wirklichen äussern Dingen, indem wir die obige Erfahrung nicht nur continuirlich machen: es konnte auch nie ein gültiger Zweifel dagegen erhoben werden.

»Kant definirt die Erscheinung als den unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung«, p. 60. »Empirische Vorstellungen heissen Gegenstände«, p. 391.

Gegenstand ist hier nur die Vorstellung, die sich aus der Anschauung ergiebt, nicht etwa ein abgesondert von der Vorstellung gedachter Gegenstand, der erschlossen werden müsste, was ja unsre Erkenntnissweite als transcendent überschreiten soll. Ein erschlossener oder auch nur abgesondert von der Vorstellung oder der Erscheinung gedachter Gegenstand würde wie alles über die Empfindung hinaus ge-

dachte intelligibel sein, gleich den Dingen in unserm Begriff, deren Erschliessung nach Kant deshalb unmöglich sein soll. Der Gegenstand kann also nur Gegenstand als Erscheinung sein. Dem entsprechend sagt auch Kant: »Die Erscheinungen, als blosse Vorstellungen, sind nur in der Wahrnehmung wirklich, die nichts Anderes ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung«, p. 391.

»Es sind zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht«, p. 124. Demgemäss ersehen wir weiter, dass alle Erfahrungserkenntniss sich nur aus Anschauungen der Sinne und Begriffen von Gegenständen überhaupt zusammensetzt, und dass die Gegenstände oder Objecte nur solches als Erscheinungen sind. Folglich ist Anschauung und Begriff erst dasjenige, was Kant insgemein Erscheinungen nennt. Der Erfahrung geht aber immer rein a priori eine, wie wir sagen würden intellectuale (unbewusste Naturthätigkeit des »Subjects«) als reine Anschauung und reine Begrifflichkeit vorher. Letztere umfasst die Kategorien und deren Ableitungen. Der Verstand und die Zeit- und Raumsinne sind also Urheber der Erfahrung in absolut spontaner Weise, indem die Gesammtthätigkeit als von Einem identischen Subject ausgehend angesehen werden muss. Kant lässt die Sinnlichkeit erst durch das Bewusstsein afficiren. — Es bleibt aber klar, dass das Subject sich nur in selbstgeschaffenen Anschauungen und Begriffen bewegen und darin nichts Ausserbegriffliches hervorbringen kann. Der Ausspruch Kant's, dass wir es in seinem System nur mit Erscheinungen zu thun haben, muss also als principiell festgehalten werden. Der in einer Erscheinung gedachte Gegenstand bleibt daher ein subjectiver Gedanke. Will man denselben Object nennen, so ist die Bedeutung dieses Ausdrucks hierbei auf ein gedanklich Gegebenes zu beschränken, dessen gesetzliche Folge nicht von uns abhängt. Beziehung hat es einzig und allein nur im Subject selbst. Auch das Traumbild wird wenn auch dunkel als Gegenstand empfunden, ohne dass sich darum das Traumverhältniss ändert. Auch führt jede Unterscheidung zu unterschiedenen Gegenständen, und jede Anschauung oder Erscheinung bedingt Unterscheidung. Zu irgend einer andern Wirklichkeit als die des Empfindens kann die Erkenntniss eines solchen Objects nicht führen. Das Object oder der Gegenstand ist unbestimmt, »weil wir ausser unserer Erkenntniss nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss gegenüber setzen könnten«, p. 643. Da gesagt ist, »dass die Vorstellung an sich selbst

ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringe«, so entnehmen wir auch daraus, dass der reine Verstand den Gegenstand der Anschauung seiner Apriorität gemäss dem »Dasein« nach hervorbringen solle. Dies ersehen wir auch daraus, dass KANT dem DAVID HUME vorwirft, »dass er nicht darauf verfiel, dass der Verstand durch die reinen Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sei«, p. 125. (Positives Dasein besagt in KANT's Terminologie immer nur wirkliche Wahrnehmung.) Der Gegenstand der Erscheinung ist selbst wieder nur Erscheinung und es wird derselben immer nur als solcher gedacht. Es kann auch kein abgesonderter Gegenstand sein, denn sonst wäre unser wirkliches, in unserm Sinne wirkliches Ding ebenso erschliesslich. Jedenfalls ist der Begriff von einem Gegenstande abgesondert von der Erscheinung ein intelligibler Begriff, denn in solcher Absonderung ist der Gegenstand uns nicht sinnlich erreichbarer als ein wirkliches Ding; und als Erscheinung bleibt es eben Erscheinung. Aber das Intelligible wäre das Etwas und die Erscheinung nur ein Erkenntnissmittel: jenes könnte da nicht Erscheinung genannt werden. — KANT selber lässt uns über alles dieses nicht im Zweifel; aber seine Terminologie hat offenbar weit verbreitete irrige Auffassungen veranlasst, was wir in der Ausdehnung unserer Erörterungen berücksichtigten. Wir haben nichts hinzuzufügen, wo KANT selbst sagt: »Erscheinungen sind das blosse Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des innern Sinnes auslaufen«, p. 641.

In unserer Auffassung bedürfen wir keines Seelenvermögens, um unsere Vorstellungen absolut spontan hervorzubringen: in KANT's System ist es nothwendig. Dennoch wird ein solcher Nachweis mehr umgangen als ausgedrückt. Erwies sich nach obigem andeutungsweise der reine Verstand, indem er etwa den Sinn bestimmt, als Urheber der Erscheinung, so scheint dies fernere Bestätigung zu finden. »Die Sinnlichkeit ist das Vermögen Vorstellungen zu empfangen, sofern unser Gemüth auf irgend eine Weise afficirt wird. Das Vermögen Vorstellungen selbst hervorzubringen ist der Verstand. — Die Anschauung enthält nur die Art wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand p. 89. Die Sinnlichkeit ist es aber, welche die Vorstellung, man weiss nicht woher, recipirt, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, der dann mit dem Verstande gedacht wird (als blosse Vorstellung des Gemüths).

Zunächst haben wir a priori in der reinen Anschauung lediglich die

Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und den reinen Begriff, der allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt enthält. »Raum und Zeit enthalten ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori.« Vom Verstande wird dieses Mannigfaltige zuerst aufgenommen und verbunden. Dieses Mannigfaltige ist von demjenigen a posteriori wohl zu unterscheiden, dessen Herkunft wir wissen möchten.

Sehen wir nun auch in KANT's Sinne Zeit und Raum an, als a priori gegebene reine Formen der Sinnlichkeit: so sind darin weder bestimmte Zeit- noch Raumgrössen, denn beides ist a posteriori. Es entbehrt als allgemeine Form jeglicher Mannigfaltigkeit. Ebenso ist es mit den reinen Begriffen. Dies alles wird auch von KANT anderweitig ebenso erläutert. Die Auffassungen darin unterliegen einer, aber nur formalen, Gesetzlichkeit und bedürfen zur Anwendung immer eines empirischen Stoffes, auf dessen Mannigfaltigkeit jene Formen und Begriffe, je nach ihrer Beziehbarkeit gehen können, ohne an sich die geringste Mannigfaltigkeit zu enthalten. So können wir uns als Grösse jede beliebige Grösse denken, aber in dem Umfange des Grössenbegriffes haben wir das Einzelne nicht eher, als bis es gedacht ist. Um eine Grösse zu denken, müssen aber schon Grössenverhältnisse zuvor erkannt sein, indem die allererste dunkle Erkenntniss schon Erfahrung ist.

Alles was wir ferner von den Thätigkeiten des Verstandes oder der »spontanen Einbildungskraft« erfahren, sei es die apriorische Bestimmung der Sinnlichkeit nach synthetischer Einheit, als Bedingung unserer Anschauungen, sei es deren empirische Verknüpfung, ersteres als Synthesis der Apperception, letzteres als Synthesis der Apprehension, setzt schon als a priori ein reines Mannigfaltiges, als a posteriori ein empirisches Mannigfaltiges voraus. Es bleibt daher unklar, wie der im obigen bezeichnende Ausdruck »hervorbringen« zu interpretiren ist. Um den Stoff sinnlicher Wahrnehmung selbst, ohne äussern Anlass, hervorzubringen, bedürften wir einer entsprechenden transcendentalen productiven Einbildungskraft. Die transcendentale productive Einbildungskraft ist aber nur »eine Synthesis a priori, die in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat«, p. 656. Wir müssen uns also begnügen zu erfahren: »dass alle Anschauungen als sinnlich auf Affectionen beruhen«, p. 102. »Der Sinn stellt die Erscheinung empirisch in der Wahrnehmung vor«, p. 650. Empirische Anschauung ist die Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich durch Empfindung vorgestellt wird«, p. 183. »Der äussere Sinn giebt uns Verhältnissvorstellungen, die der innere

Sinn der Zeit nach ordnet, womit wir unser Gemüth[1]) besetzen, indem es durch eigne Thätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellungen, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach«, p. 83. Es hiess: dass das Gemüth auf irgend eine Weise afficirt werde, um Vorstellungen zu empfangen. Nun sehen wir, dass das Gemüth sich durch eigne Thätigkeit afficirt: der Stoff der Anschauung muss also aus der eignen Thätigkeit des Gemüths oder der Sinne sich ergeben, dazu aber eine transcendente Beeinflussung oder ursprüngliche Begabung nothwendig wäre. — Die Anschauung bedarf der Function des Denkens auf keine Weise«, p. 122. »Alle Erscheinungen sind Objecte des äussern oder des innern Sinnes«, p. 83. Folglich muss es der äussere Sinn sein, in dem sich der Stoff der äussern Erscheinung ergiebt. Der innere Sinn soll die Vorstellungen des äussern Sinnes in die Zeit setzen, und beide Sinne füllen den Begriff der Sinnlichkeit aus. Lassen wir nun auch die Sinnlichkeit bestimmt sein durch ihre Formen, und wiederum durch das einheitliche Bewusstsein und durch die reine Begrifflichkeit des Verstandes: Nehmen wir an, dass auch die empirische Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung den Kattegorien gemäss sein müsse, um überhaupt eine Erkenntniss zu ermöglichen; so ist das Alles doch nur formal. Dass der formalen Entwicklung zu Grunde liegende Mannigfaltige müsste dem Sinne wenigstens als gedankliche Verhältnisse, oder was solche ergeben könnte, gegeben sein. Aus der allgemeinen Anschauung des Raumes und der Zeit, aus der allgemeinen Bedeutung der Begriffe kann als wirkliche Wahrnehmung nicht die mindeste bestimmte Einzelheit hervorgehen, wenn wir auch bloss gedanklich denken können was wir wollen. Wenn Kant uns, bei der Wahrnehmung eines Hauses, womit wir ja doch schon ein a posteriori haben, die Gestalt desselben gleichsam der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss zeichnen lässt p. 148, so ist dies nur ein Wortspiel, wenn daraus gefolgert werden sollte, dass aus jener Einheit sich die Zeichnung der Gestalt ergeben müsste; während die Wahrnehmung des Hauses uns nur gegebene Grössenverhältnisse verständlich machen könnte, die dann nicht als innerlich hervorgebracht gelten würden. Die Anschauungsformen des innern wie des äussern Sinnes können, wie die reinen Verstandesbegriffe nur ein Allgemeines sein, dem jedes bestimmte Einzelne, der Auffassbarkeit nach, zu entsprechen hätte. Zeigt die Wahrnehmung als Erscheinung auch nur Vorstellungsverhältnisse an, so liegt der Schwerpunkt doch darin, dass es bestimmte Verhältnisse sind, die, wenn sie durch die Sinne vorgestellt werden, denselben auch irgendwie gegeben sein müssen. Nun sind diese Verhältnisse oder der sie nothwendig veranlassende Stoff nicht die allgemeine durchgängige Continuität, sondern jedes besondere Lebenswesen bildet darin seine ganz besondere Continuität, die von ihm selber abhängig ist und doch zu jener Gesammtfolge in absolut zutreffenden Verhältnissen stehen muss. Dies betrifft das wirklich Wahrgenommene. Da aber, wenn man nicht eine marionettenartige Vorbestimmung annehmen will, die individuellen Verhältnisse auch anders hätten sein können, so tritt auch noch diese unendliche Verschiedenheit hinzu; denn ob wir uns rechts, ob wir uns links wenden — wir sind sicher, überall die entsprechenden, aber verschiedenen Erscheinungen zu treffen. —

1) Mit besonderer Beziehung auf ihre Gefühle und Neigungen nennt man die Seele Gemüth. K. schliesst den Verstand mit ein.

Dass Erkenntnissdispositionen, die in diesem Rahmen für jedes Einzelwesen erforderlich wären, göttlichen für uns unausdenkbaren Eigenschaften gleichkämen, leuchtet wohl Jedem ein; wie daher ebenfalls, dass unsern Sinnen nicht dasjenige innerlich gegeben unterbreitet sein könne, was uns hiervon actueller und möglicher Weise betreffen könnte. — Es ist demnach überflüssig darauf hinzuweisen, dass ein Sinn mit so erdachten Prädicaten nicht in der Erscheinungsgrenze liegt, dass man ihm »keinen Gegenstand geben kann, darauf er sich beziehe«, noch Beziehung »auf empirische Anschauungen oder data zur möglichen Erfahrung«. Denn es liegen der Erschliessung, wenn auch Erfahrungsausgänge, doch keine zureichende, worauf es ankommt, zu Grunde. Unsere Natur sagt uns nichts von solcher Ueberschwänglichkeit. So mag man auch davon absehen, dass ein so wunderlicher Sinn einem nur als Erscheinung bezeichneten »Subject« zukommen soll.

Kant's Lehre der ausschliesslich subjectiven Erzeugung der Erscheinung ist um so weniger aufrecht zu erhalten, weil der Hinzutritt der äussern Afficirung durch die wirklich existirenden Dinge die befriedigendste Lösung darbietet.

Kant findet seine vom allgemeinen Begriff des Seins oder Existirens gänzlich abweichende sogenannte Wirklichkeit darin, dass die Erfahrung eine bestimmte und exacte, also von der blossen Einbildung oder dem Traume etc. hinlänglich unterschiedene sei, wo dann Wirklichkeit nur die wirkliche Empfindung ist. »In dem Raum und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinung genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinlänglich unterschieden, wenn Beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung

richtig und durchgängig zusammenhängen«, p. 390. Was diese Unterscheidung betrifft, so ist sie unbestreitbar zureichend, obgleich nicht in durchaus allen Fällen möglich. Warum soll dann aber nicht der viel evidentere, ganz eben solcher Zusammenhang bestimmter Dinge mit den nach Zeit Ort und Form so characteristischen Einzelerscheinungen zureichend sein, um deren nothwendiges Dasein zu erschliessen? Da nach KANT alles von dem er sagt, dass es existire und seinen Ausdrücken nach wirklich und ausser uns existire, nur als Erscheinung, folglich nicht ausser uns, existirt, so ist die Bedeutung solcher Existenz auf die Art der Existenz oder Nichtexistenz der Erscheinung beschränkt. Es ist daher wohl angezeigt, neben der bereits vorgehenden Erörterung noch eine weitere Aufklärung hierüber zu suchen. Wir finden nun: »dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, und also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinung seien«. Ferner, »dass wir von keinem Gegenstande als Ding an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniss haben können«, p. 23. Man kann sich nun sehr wohl einen Gegenstand als ausser sich denken. Derselbe bleibt zwar immer ein subjectiver Gedanke; aber es ist ein weiter Unterschied, ob wir ihn als bloss solchen auffassen, oder als ein wenn auch dunkles Verständniss eines Gegenstandes oder eines Dinges ausser uns. Einem solchen, als ausser uns, können wir jedoch keinen Raum noch Form und Gestalt und keine Zeit oder Dauer mittheilen, ohne welches wir es gar nicht als Ding denken können.

KANT lehrt nun grundsätzlich, dass die Gegenstände sich nach unserm Erkennen richten müssen, um a priori etwas von ihnen wissen, und Begriffe a priori von ihnen haben zu können, indem wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen p. 17. — Dieser Erkenntniss a priori bedürfen wir durchaus nicht, wenn es sich ergiebt, dass selbst eine solche Erkenntniss nicht zureichend ist, den unendlich mannigfaltigen und doch mit der allgemeinen Seinscontinuität im Zusammentreffen absolut übereinstimmenden Denkstoff hervorzubringen, wie es oben erwiesen worden ist. Bei von aussen gegebenem Anlass zu jenem Denkstoff, genügt zur Auffassung der menschliche Intellect und für die gedankenärmere, aber oft sinnlich schärfere Auffassung der Thiere, deren Intellect.

Als Gegenstand können wir uns setzen was wir wollen; also auch einen Gedanken, ein Denk- oder Anschauungsresultat. Nach obigem Grundsatz hätten wir dann sicher nur Gegenstände als Anschauungsresultat durchaus innerer Empfindung. Man kann sich dabei ja ein

Traumartiges und zugleich triebartig Bestimmtes denken, und unsere gesammte Erfahrung als a priori bestimmt, sofern deren Entwicklung schon in uns bestimmt ist. KANT trennt aber ein Untrennbares; nämlich die Form und respective die Gestalt von der Empfindung, als Materie.

»Die Erfahrung enthält zwei sehr ungleiche Elemente, nämlich eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form sie zu ordnen aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausbildung gebracht werden und Begriffe hervorbringen«, p. 119. »Man kann alle Erkenntniss, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniss gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen. Die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung) kann gar nicht anticipirt werden, und heisst daher empirisch. Dagegen sind die reinen Bestimmungen im Raum und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt als Grösse, Anticipationen der Erscheinungen, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer in der Erfahrung gegeben werden mag«, p. 179.

Es versteht sich von selbst, dass man in der empirischen Erkenntniss das Formale von dem Inhalt unterscheide. Auch sind Gestalt und Grösse allerdings Formen: doch muss die Empfindung in der wirklichen Wahrnehmung die Elemente der Form- und Gestaltandeutung enthalten. Auch den so mannigfaltigen Gefühlen müssen die Elemente dessen zu Grunde liegen, welches der bestimmten Empfindung ihren Charakter verleiht. Auch die Wahrnehmung ist Empfindung, aber unterschieden von dem schmerzlich oder freudig Empfundenen. Alles das ist Empfindung; das was ihre Unterscheidung ermöglicht, kann man deren Form nennen. Ohne eine bestimmte Form hätten wir aber keine Unterscheidbarkeit, und auch überhaupt keine Empfindung. Allgemeine Empfindung ist wie Grösse in ihrer Allgemeinheit nur Gedanke und lässt sich nicht empfinden und nicht erkennen. Das Erkannte hat immer eine, wenn auch noch so dunkel erkannte oder empfundene Form. Die Materie, wenn auch nur als wirkliche Empfindung hat also immer eine gewisse Form, und kann überhaupt nicht formlos gedacht werden: und dies ist es nur was wir nachweisen wollten.

Nur wenn man jenen, wie KANT selbst erklärt, zunächst willkürlich erfassten Grundsatz anerkennt, wird eine dem entsprechende ursprüngliche Erkenntniss nothwendig, wo, wie wir gezeigt, die reine Erkenntniss a priori noch unzureichend bleibt. — Erkenntlich ist uns nur immer zugleich innere und äussere Abhängigkeit jeder Wahrnehmung, und aus keiner solchen lässt sich ein Wissen a priori folgern, da das Anregende

ja existiren kann. Ohne alle vorhergehende Wahrnehmung besonderer Körper ist z. B. der allgemeine Begriff eines Körpers gar nicht zu erfassen. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind Begriffe, die nur in vernünftiger Anwendung erst gebildet werden, wie alle einfachern Begriffe mit wiederholter Anwendung des Verstandes. Von Zeit und Raum haben wir dasselbe erwiesen: wir haben daher kein sogenanntes Wissen a priori, und keine Wahrnehmung ohne reale äussere Anregung.

Pag. 23 heisst es weiter: »dass wir ebendieselben Gegenstände der Erscheinung auch als Dinge an sich selbst müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. — Denken kann ich was ich will nach bloss logischer Möglichkeit, ob dem ein Object correspondire oder nicht.« — Da es uns nicht darauf ankommt, was so denkbar, sondern darauf, was wirklich ist, so müssen wir uns an KANT's Ausspruch halten, dass die Möglichkeit der Dinge an sich weder aus Erfahrung noch a priori erweislich sein soll, und sie für uns nur problematische Noumena seien. Jedenfalls kann man da auch annehmen, dass sie gar nicht seien, wo dann doch jene Ungereimtheit unvermeidlich wäre. Mit blossem Glauben und Denken verlieren wir aber den festen Boden der Wissenschaft.

Ebendieselben Gegenstände kann es aber ausserhalb derselben Erscheinung schon deren besondern Mängel, aber auch des subjectiven Einflusses wegen absolut nicht geben, wohl aber Dinge von ausreichender Beziehbarkeit und entsprechender Causalität. — Da KANT selbst das Ding an sich als ein uncausales Noumenon erklärt, so kann man nicht sagen, wie häufig gelehrt wird, dass er den Erscheinungen correspondirende Dinge an sich als äussere Ursachen derselben voraussetzt; vielmehr suchte er, indem er die Unerschliessbarkeit der Dinge an sich lehrt, die Gesetzlichkeit in der Erfahrung auf andre Weise zu erklären: durch eine bestimmte innere Causalität; durch vorbestimmte formale Sinnenerkenntniss, productive Einbildungskraft und durch die oben besprochene reine Erkenntniss, mit einer in seinem System doch verpönten Hinweisung auf ein transcendentales Object, dem er eine besondere phänomale Causalität beilegt. »Die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt können wir das transcendentale Object nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt«, p. 391. »Wir haben keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge an sich«, p. 23.

Das Ding in KANT's Definition ist allerdings nicht erkennbar. Als zeitlos und resp. raumlos ohne Continuität und resp. ohne Ausdehnung,

ist es seines Widerspruchs wegen unmöglich; als ohne Causalität steht es in keiner möglichen, selbst nicht mittelbaren Beziehung zu uns, und ist es daher auch als unthätig, also zwecklos in der Natur, nicht als seiend zu erschliessen. KANT selbst nennt ein solches Gedankending nihil negativum. — Um zu erkennen muss die Seele existiren, und nicht bloss als Denkendes, sondern als Wesen überhaupt, um durch die gleichfalls existirenden Dinge ausser ihr, als Ding unter Dingen, afficirbar zu sein. So kann sich uns jedes Ding in seiner Unterschiedlichkeit manifestiren, und es erklärt sich daher, dass unsere Auffassung sich immer nach den Dingen richten muss. Die Erscheinung ist nichts als das wunderbar zweckmässige Auffassungsmittel der für uns nothwendigen Erkenntniss des Ausseruns, dessen für uns zureichende Verständniss uns damit ermöglicht ist. Darin finden alle Fähigkeiten des Intellects ihre Entwicklung wie ihre ausgiebigste Ausnutzung. Ebensowohl wie wir selbst sind, kann auch Anderes ausser uns sein: Wir haben kein begründetes Motiv beides zu verneinen, und das Thatsächliche nicht anzuerkennen. Ein isolirter Intellect würde schlechthin unentwickelt bleiben. Die Seele bedarf der Aussenwelt, als ein Seiendes, und kann sie nimmer subjectiv durch den äussern Sinn, der da vielmehr eine productive Einbildungskraft wäre, oder wie immer, hervorrufen. Ausserdem sind unsers Gleichen unleugbar ausser uns: nur die allgemeinen materiellen Afficirungen können uns von ihnen Kunde geben. Wir denken uns dieselben nothwendig als ausser uns, womit der Schluss, »dass wir nur erkennen können, was in uns ist«, auf seine richtige Bedeutung geführt wird; nämlich: Das Verständniss des Ausseruns ist immer ein inneres Erkenntniss.

Das eigene Erkenntnissvermögen erkennen wir nur in der uns bewussten eignen Denkthätigkeit nach dessen Tragweite; also als die innere Ursache unserer Wahrnehmungen, die wir in derselben Schlussfolge zugleich immer von äussern Ursachen abhängig finden, und zwar so, dass nur identische Ursachen eine correspondirende bestimmte Wahrnehmung ermöglichen. Die Erscheinung ist innerlich: denkt man sie als ein Verständniss eines correspondirenden Ausseruns, so ist die Beziehung da, die KANT seines Systems wegen verneinen muss. Obwohl die Erscheinung nur ein blosser Gedanke oder Vorstellung sein kann, so ist deren Bedeutung doch der Art, dass wir sammt der Thierwelt doch das ganze Leben darnach einrichten müssen; indem dieselben uns die wirklichen Dinge und Verhältnisse offenbaren, die wir dann immer näher zu erkennen wenigstens bestrebt sind; während wir von einer äusserlich unabhängigen Erscheinung annehmen müssten, dass sie eben wäre

wie sie jederzeit ist. — Bei traumartigen Erscheinungen könnte von einer Wahrheit der Natur nicht die Rede sein. Die Harmonie der uns offnen Natur erfordert, dass wenn wir sie denken können, wenn wir uns als in derselben aufgenommen erkennen, sie auch mit uns existiren müsse, und nicht bloss als innere gedankliche Täuschung. Das Nichtsein unsers eignen Körpers, mit seiner zweckmässigen Organisation, ist undenkbar[1]). Was das Dasein der Dinge einfach und zureichend erklärt, dazu gehört, bei dessen Negation eine complicirte und unfassbare Dichtung; denn woher nähme man sonst die so gedankenreich ausgesponnen sich ergänzenden Subtilitäten, deren Möglichkeit auf so viel schwächern Gründen ruht, als die Erfolgerung wirklicher Dinge. Man kann allenfalls zu dem unbestrittenen Satz gelangen, wonach auch diese Folgerung nicht unfehlbar ist. Dazu können wir nur mit Lessing sagen:

Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt,
Und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.

1) Das Undenkbare kann nicht mit dem Abschluss des Wissens angenommen werden, wenn es damit auch anders sein kann. — Unerklärlich und unbegreiflich ist uns freilich auch als Zeitgedanke die verflossene Ewigkeit im Dasein Gottes. Aber die Dignität des über und ausserhalb aller Naturverhältnisse stehenden höchsten Seins darf eben menschlichen Begriffen nicht erfasslich sein; und ist daher ein solches ewiges Sein nur allein der Gottheit zuzuerkennen, der es ein anderes nicht sein kann. Das Naturthatsächliche muss als Wahrheit oder als Wissen aufgefasst werden, auch wenn es uns in seinen Tiefen nicht begreiflich ist. Die Erkenntniss muss sich aber als sicher und richtig darstellen, so dass ein Anderssein ausgeschlossen ist. Unser Sein und Denken, so unerforschlich uns dessen tiefste Grundlagen sind, so wahrhaftig ist es doch — es lässt kein Nichtsein, kein Nichtdenken zu, denn die Art des Seins oder Denkens, die eine andere sein könnte, steht hier nicht in Betracht.

Erkennen und Erschliessen. Wahrnehmung.

Das Erkennen und die Erschliessung sind nicht verschiedene Erkenntnissarten, denn beides ist intellectuell, sondern verschiedene Erkenntnissweisen. Beides bedarf zur Gültigkeit der Ausgangsanregung vom Ausserуns; ersteres als unmittelbar, letzteres durch jenes wiederum mittelbar, als Grund intellectueller Folgerungen. Die äussere Afficirung tritt zwar wenn auch spontan, doch nicht unvermittelt ins Bewusstsein, indem dies erst nach einer intellectualen Synthesis geschieht; allein die bewusste Seele empfängt die verständlichen Eindrücke unmittelbar. Wenn dieselben auch durch die körperlichen sinnlichen Organe vermittelt werden, so werden sie doch nicht sinnlich, sondern intellectuell aufgenommen. Wir nennen diese Wahrnehmungen äussere, ihres äussern Ursprungs wegen, demgemäss sie ein äusseres Object andeuten. In dem Ausdruck Sinnlichkeit ist die wörtliche Beziehung zu ein den Sinnen verwandtes kaum fern zu halten, während die Beschaffenheit der Seele mit der der materiellen Sinne nichts gemein hat. Die Organe, Molecüle oder Atome des Körpers empfinden nicht, sie sind aber durch die Bestimmung der Lebenskraft so organisirt, dass sie continuirlich in Verbindung mit derselben stehen und bleiben. Das, was die Wahrnehmung oder Anschauung uns giebt, können wir ein Gegebenes nennen. Dieses weckt die im Intellect noch verborgen liegenden Anlagen oder Fähigkeiten, womit die Erfahrung beginnt.

Die Gültigkeit der Anschauung im allgemeinen beruht auf ihrer gesetzlichen Uebermittelung, ebenso die des Erschlossenen auf der Denkgesetzlichkeit und richtigem Grunde; und alle unsre Erkenntnisse beruhen entweder auf Wahrnehmungen, oder auf Folgerungen oder Erschliessungen aus solchen Wahrnehmungen. Erstere erkennen wir vermittelst des Naturintellects, der uns Empfindungen, Anschauungen oder Erscheinungen nach innerer Naturbestimmung darstellt. Letztere gewinnen wir nur im Gebrauch des höhern oder freiern Intellects, unter der Aegide seiner Denkgesetzlichkeit. — Gesetzliches Denken ist

zugleich richtiges Denken. Man hat daher dessen Gesetzlichkeit untersucht, und die Regeln und Principien festgestellt, und so einen sichern wissenschaftlichen Halt, wenigstens für das formale Denken und Erschliessen, gewonnen, worin die Logik oder Denklehre des Aristoteles noch immer zu Grunde liegt. Dem höheren Denken und Erkennen steht also immer eine formale Richtschnur zu Gebote. Im Denken überhaupt ist keine reale Wirklichkeit, noch derselben Anseiendes. Doch sind das, was wir mit dem Naturintellect als Verständnisse auffassen, Merkmale, z. B. Empfindungen und Wahrnehmungen, die wir vermöge des höhern Intellects auf dasjenige beziehen, wodurch sie äussererseits in uns erregt werden; also auf die äussere Wirklichkeit. Die Empfindungen und Wahrnehmungen sind, als ein Gegebenes, der Grundstoff alles Denkens, also auch der der angewandten Logik. Da aber die Natur nur in absoluter Gesetzlichkeit auf uns einwirkt und auf uns einwirken kann, so muss der höhere Intellect nach Erfahrung und logischen Regeln unter Beachtung der Naturcausalität die wirklichen Vorstellungen nach unserer Anschauungsabsicht berichtigen.

Sofern man, wie schon vor Alters bis auf unsere Zeit, gefunden haben will, dass die Begriffe von den Dingen und ihren Veränderungen, die uns die Erfahrung aufdringt, vielfältig mit Widersprüchen behaftet sind und den Forderungen der Logik nicht entsprechen, haben wir in diesen Blättern den in diesen Ansichten liegenden Irrthum aufgedeckt. Hält man den Begriff oder vielmehr das Verständniss von einem Sein und Geschehen rein von allem bloss Begrifflichen, welches ersichtlich in der actuellen Wirklichkeit gar nicht liegen kann, so findet sich auch kein Widerspruch. Derselbe findet sich nur in amphibolischen Begriffen von mit Gedanklichkeit verknüpfter Wirklichkeit.

Die natürliche Denkgesetzlichkeit bestimmt gleichsam, wie die gesetzliche Gravitation, das wenn auch noch so oft gestörte allgemeine Gleichgewicht, die Denkrichtung im Allgemeinen. — Ueber das Niveau des uns noch mittelbar Tangirenden kommen wir nicht hinaus. Ebensowenig ist Unfehlbarkeit unsere so temporäre Bestimmung.

Unsere Folgerungen bedürfen demnach der logischen Beschränkung, unsere Wahrnehmungen der gültigen Auffassung, und sind auch so noch leicht fehlbar, wo beides sich nicht übersichtlich und als an sich evident erweiset. Evident ist z. B.: dass das Ganze grösser sei als sein Theil; oder: dass eine Veränderung nur in oder an einem Etwas statthaben könne. Alle abweichenden Denkrichtungen sind hierin ausgeschlossen. Haben wir so Erkenntnisse von absoluter Gültigkeit, wozu nicht nur die Erkenntniss unsers eignen Denkens, sondern auch trotz aller Anfechtung die unsers eignen Daseins gehört, so wird es nur auf eine richtige Beobachtung und richtige Denkfolge ankommen, um Anderes mit ähnlicher Gültigkeit zu erschliessen.

Ist nun auch das, was wir dem Gegebenen nach erschliessen, in den meisten Fällen mehr dem Irrthum ausgesetzt, als das Gegebene, welches wir unmittelbar erkennen oder erkannten, so steht uns doch gerade hierin unsre höchste Geisteskraft, das uns gegebene höhere Erkenntnissvermögen zur Seite, und die wissenschaftlich ausgebildete Logik. Die Frage ist nun auch nicht, welche der beiden Erkenntnissweisen schwieriger sei, sondern ob beide von gleicher Gültigkeit seien; und da ergiebt sich, dass sie bei gleich richtiger Auffassung auch von gleicher Gültigkeit sind. Auch die Anschauung bedarf meistens einer gedanklichen Rectificirung, welche auch immer stattfindet, z. B. schon in der Berücksichtigung der Unterschiede in nahe und fern. Die wirklichen Afficirungen sind immer wahr und gesetzlich und daher auch bei unvollkommenen und unnormalen Organen, deren Zustande gemäss, und auch allen Verhältnissen der durchschnittenen Medien entsprechend und geben uns ebendaher oft nicht ohne gedankliche Berichtigung das gewollte Verständniss. Diese Berichtigung selbst ist erschlossen, wenigstens dann, wenn das Gewollte überhaupt nicht gegeben werden kann.

Muss das logisch Erschlossene immer seine Wurzeln in Erfahrungen haben, so ist es dagegen keineswegs erforderlich, dass jenes wiederum ein unmittelbar Erkennbares sei, oder als solches gedacht werden könne, sofern nur die Folgerung den erkannten strengen Denkgesetzen entspricht. Die höchsten rationellen Probleme der menschlichen Erkenntniss müssen auch unsern höchsten geistigen Vermögen erschliesslich sein, wenn sie irgendwie z. B. aus moralischen Gründen etc. erschlossen werden können, denn dann werden wir von irgend einer Wirklichkeit tangirt, an die wir unsere Folgerungen knüpfen können. Indessen werden wir von wirklichen Dingen und deren Eigenschaften und Verhältnissen immer nur partielle Verständnisse erstreben können.

Dass das nach richtiger Erfahrung logisch Erschlossene, um Gültigkeit zu haben, wiederum, wie Kant es fordert, einer bestätigenden Anschauung bedürfe, kann schon deshalb nicht allgemein aufgestellt werden, weil das Sein sich gar nicht nothwendig auf das körperliche beschränkt und das Immaterielle überhaupt nicht wahrgenommen werden kann. Wir wissen nun auch, dass wir nur Zustände und Wirkungen erkennen können, also nur Accidenzen oder eigentlich Inhärenzen. Dasjenige, dem sie inhäriren, die Substanz kann sich nur darin offen-

baren. Die Substanzen sind uns also wie das Immaterielle nicht wahrnehmbar. Beides wäre also unserer Erkenntniss entzogen, was nicht willkürlich behauptet werden kann. Es ist ja nicht möglich, dass Inhärenzen oder Zustände für sich sein können, ohne eine Substanz oder ein Etwas, dessen Zustand sie sind. Es ist eine unabweisbare Forderung der Vernunft, dass wo Wirkungen sind, wirkende Dinge erschlossen werden müssen, ob deren Substanzen (sowohl körperliche als immaterielle) erkannt werden können oder nicht; denn Substanz und Inhärenz bildet erst das wirkliche Ding. Uebrigens giebt es für die subtilen Gründe des Nichtgebrauchs der Urtheilskraft, sofern sie sich nicht innerhalb des Erscheinlichen hält, auch keine bestätigende sinnliche Anschauung.

Alle unsre Erkenntnisse sind insofern subjectiv, als wir sie vornehmlich nur in Ausübung unserer allgemeinen Denkthätigkeit erlangen. Wir sagen vornehmlich, weil theils auch ein Anderes dazu erforderlich sein kann. Haben wir z. B. die Zahl Neun, so wird dies nimmer zu einer Decade, wenn nicht die Zahl Eins hinzutritt. So bedarf das Denken vorhergehender äusserer Afficirung, das höhere Denken der Erfahrung. Die durch Afficirung gewonnenen Merkmale geben uns ein Verständniss oder eine Erkenntniss von Gegenständen ausser uns, und diese Erkenntniss unterscheiden wir als objectiv. Nur so offenbart sich uns die von unserm blossen Denken unabhängige Wirklichkeit; obwohl wir nur die Merkmale erkennen, die Dinge und deren Eigenschaften aber erschliessen. Da beides zu Erkenntnissen führt, ist auch beides ein Erkennen, wenn es auch unterschieden werden muss. Beides und Erkenntnisse überhaupt sind nur und ausschliesslich intellectuell. Ein Ding z. B. oder ein reales Etwas ist keine Erkenntniss und kann auch nicht in solche aufgenommen werden; wohl aber ein intellectuelles Verständniss von demselben. Was wäre uns aber ein Ding als Erscheinung, wenn wir nach dem intellectuellen Bilde nicht das Dasein des Dinges, mit dem dieses Bild in causaler Relation stehen muss, erschliessen und daher erkennen könnten? Erschliesst doch die Natur für uns vermittelst des durch sie bestimmten Naturintellects aus dem Merkmal die verständliche Notion. Und folgerecht gab sie uns den höhern Intellect mit seiner ursächlichen und motivlichen Urtheilskraft um die Erschliessung vom Afficirungszeichen bis zur Erscheinung, von dieser bis zu den wirklichen Dingen zu vollenden. Gegebene Mittel, unsere höchste Erkenntnissquelle nicht zu gebrauchen, ihre Anwendbarkeit zu verwerfen, kann nicht unsere Bestimmung sein. Die Tiefe und der Umfang des menschlichen Intellects und die daraus erwachsende Mannigfaltigkeit vom Niedern bis zum Höchsten im Empfinden und Denken, übertrifft selbst alle Wunder der todten Natur, denn in der eminenten und erkennbaren Welt ist doch die Vernunft das Eminenteste. Wohl sind uns Schranken gesetzt, aber wohin das gesetzmässige Denken reicht offenbart sich Wirklichkeit und Wahrheit. Solche Gesetzlichkeit inne zu halten, mag uns so schwer und schwierig sein, wie es wolle, und diese Schwierigkeit mag sich potenziren je weiter sich die gestellte Aufgabe von den Bedürfnissen des praktischen Lebens entfernt: so ist uns doch ein anzustrebendes Ziel eröffnet, und nur eine absolute Negation da gesetzt, wo das Gewollte keine Ausgangsmomente in der Erfahrung findet oder der Natur unsers Intellects widerspricht.

Kant fordert »die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniss, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll«, p. 216. Dieser Satz hätte nur Gültigkeit, wenn Erscheinungen (das Ich oder die Iche als Erscheinungen) denken könnten[1], und es wirklich nichts als Erscheinungen gäbe.

Erfahrungsausgang, aber nur solchen, fordern auch wir. »Nur dasjenige, was in uns selbst ist, könne unmittelbar wahrgenommen werden«, p. 673. »Das Ich als Gegenstand des innern Sinnes mit allen meinen Vorstellungen wird (allein) unmittelbar wahrgenommen, und die Existenz desselben leidet gar keinen Zweifel«, p. 674. Sehen wir nun was die unmittelbare Wahrnehmung uns bieten könne. »Die äussern Gegenstände wie der Gegenstand meines innern Sinnes (das Ich) sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit (d. h. als Erscheinung) ist«, p. 676. »Wir können also nur aus unserer innern Wahrnehmung auf etwas Aeusseres schliessen als deren Ursache. Der Schluss auf eine bestimmte Ursache sei aber unsicher, weil die Ursachen mehrere und sowohl innerlich als äusserlich, also auch ein blosses Spiel unsers innern Sinnes sein könnten. Wenigstens ist das Dasein äusserer wirklicher Gegenstände nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse.«, p. 674.

Wenn Kant wie billig zugiebt, dass der Ursachen mehrere und sowohl innere als äussere sein können, und dieses sich auch als richtig

1) Vorstellungen werden gedacht, aber sie können nicht denken. Zwischen einer Erscheinung und einem Erscheinenden ist ein wesentlicher Unterschied. Bei Kant ist aber nur von Erscheinungen die Rede, die demnach auf Vorstellungen beschränkt sind. Hätte Kant ein Erscheinendes zugeben wollen, so wäre dies doch ungemein leicht ausdrückbar gewesen.

erweiset, so folgt nicht, »dass unsere innern an und für sich unzulänglichen Wahrnehmungen ein blosses Spiel unserer innern Wahrnehmung sei«; es zeigt vielmehr an, dass wir die etwaigen äussern Ursachen zu erforschen haben. Da ergiebt sich, dass jede besondere Wahrnehmung auch von besondern nach Ort und Zeit verschiedenen wirklichen Gegenständen ausser uns abhängig sind, worin man sich bis zur äussersten Specialität, wie kaum in andern Fällen möglich, vergewissern kann; was auch durchgängig im Leben Bestätigung findet, und der Ursächlichkeit wie der Zweckmässigkeit gleichmässig Rechnung trägt. Wir können uns auch bei manchen Wahrnehmungen überzeugen, dass sie von allem Lebenden in ähnlicher Weise erkannt werden. Es will uns scheinen, dass das was Kant von der Zweifelhaftigkeit einer Ursache sagt, sich nur auf Eine Ursache, die ja fast ganz allgemein unzureichend ist, oder auf eine willkürliche Ursache Bezug hat; denn die stricte Beziehung einer Wirkung auf ihre zureichenden Ursachen muss ja immer nachweisbar sein. »Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebener Wahrnehmung geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz«, p. 672. Wo doch gleichzeitig sowohl innere Ursache als äussere Ursachen nothwendig sind, mindestens beiderseitig in Betracht gezogen werden können, sieht Kant von dieser Betrachtung gänzlich ab. Freilich kann es nach Kants Ansicht vom Raume gar kein Ausseruns, als in dem subjectiven Raume anzutreffen, geben.

»Der Raum ist selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellung nur in mir: und es ist unmöglich, dass in diesem Raume irgend etwas ausser uns, im transcendentalen Sinne, gegeben werden sollte, weil der Raum selbst ausser unserer Sinnlichkeit nichts ist«, p. 679. Wer an dieser Auffassung festhält, kann wie Kant keine andere Wirklichkeit erschliesslich finden, als solche die sich in einer wirklichen Empfindung offenbaren kann. Wirklichkeit ist da nichts als wirkliche Empfindung. Die Unmöglichkeit der Erschliessung wahrer Wirklichkeit überhaupt ist aber damit nicht dargethan: ist jedoch diese erweislich, so ist jenes nicht mehr haltbar.

Der natürlichen Denkgesetzlichkeit ist auch die Urtheilskraft verknüpft. Wer sie nicht hat, sie nicht übt und damit erweitert, dem hilft auch die Logik nicht. Das nächste Problem ist die eigne Existenz, das höchste, die Gottheit. Wir haben genügende Gründe, beides zu erschliessen. Die wahre Wirklichkeit ist kaum ein Problem, kann aber dazu gemacht werden, weil wir keine Wahrheit mit Händen greifen können: sie wird fast instinctiv erkannt. Diese natürliche Auffassung lässt sich berichtigen, bis zur Erklärung der complicirten Mittel, welche die Natur zu unserer Information verwendet. In deren empfundener Einwirkung ist das geradeso causal und charakteristisch massgebende Ding indirect miterkannt, d. h. wir erschliessen dann dessen nothwendiges Dasein, und erkennen die Erscheinung nur als ein intellectuelles Mittel der Orientirung. Alle Schranken unserer Erkenntniss zeigen sich als nothwendige unsern menschlichen Verhältnissen angemessene Beschränkungen, wogegen sich die Kant'sche Einschränkung auf Erscheinungen als höchst willkürlich abhebt. Die Causalität des Kant'schen Systems kann uns keine Richtschnur geben: darin ist nichts als eine gänzlich unmotivirte Causalität der bestimmten Folge und des Zugleichseins, wie es auch bei blossen Erscheinungen nicht anders sein kann, während eine wahre Causalität die ganze Natur beherrscht und auch in unserer Denkbefähigung zum postulirenden Ausdruck kommt. Auch den Begriff Substanz gebrauchten wir in einem wesentlich andern Sinne als Kant: ihm nach ist sie als Phänomenon nichts als die beharrliche Form der innern Anschauung, in der die Erscheinungen wechseln. Sie sei nicht nur beharrlich, sondern auch immer gewesen, p. 103. Das Letztere ist ein in keiner Erfahrung zu bestätigender Schluss, und noch dazu ontologisch, wenn es heisst: »Wir können nur dasjenige an der Erscheinung darum den Namen Substanz, als Substrat (Grundlage) aller Zeitbestimmung geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen«, p. 103. Dem fertigen Begriff Substanz wird das zu erschliessende accommodirt. Nach Kant »ist alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde«, p. 213. Dies ist ein Causalschluss; und auf gleichem Grunde erschliessen wir unter andern die wahre Wirklichkeit der Aussenwelt. Kant erschliesst auf diesem Grunde unter andern die durchgängige Gemeinschaft der Wechselwirkung unter allen Substanzen in der Erscheinung, p. 214. Die substantielle Mannigfaltigkeit, die Wechselwirkungen zulässt, müsse also in der Form der innern Anschauung liegen. Diese (und manche andere) Erschliessung Kant's, wenn sie auch nicht blosse Fiction wäre, möchte der Erfahrung nicht näher liegen, als die unsrige. Nicht jene Gemeinschaft, die wir gleichfalls anerkennen, bekämpfen wir, sondern dass sie als in unserer Auffassungsform liegend erschlossen werden könne. Vielmehr ergiebt, in der eigenen Schlussfolgerung Kant's, die gleichzeitige Wahrnehmbarkeit der Objecte die Nothwendigkeit der gleichzeitigen wirklichen Existenz der Substanzen. Alle möglichen Erscheinungen sollen aber a priori als ein reales Compositum in unserm Gemüth liegen, was doch wohl einem Jeden als pure Unmöglichkeit erscheinen müsste.

Die objective Realität Kant's hat durchaus keine Daseinsbedeutung. Selbst die zugestandene Existenz des Ich bleibt doch schliesslich nur eine unmittelbare bewusste Wahrnehmung als Erscheinung, also eine wirkliche Vorstellung. — Es steht bei Kant fest, dass wir über Erscheinungen nicht hinauskommen. Um diese Schranke inne zu halten, muss die Erkenntniss solcher objectiver Realität auf dasjenige was in uns selbst ist eingeschränkt bleiben. Dies führt zu der von uns doch nicht festzustellenden Consequenz, dass Gott oder die Natur den actuellen denkenden Wesen keine Erkenntnissfähigkeit des Ausseruns zu geben vermochte; und andere Dinge können durchaus nicht in uns sein. —

Jede Wahrnehmung berichtigt sich zunächst selbst, denn was wegen Unzulänglichkeit unserer Organe, wegen Flüchtigkeit oder Zerstreutheit etc. nicht wahrgenommen wird, kann nicht als wahrgenommen betrachtet werden; und neben der Grenze der Wahrnehmung wird auch der Grad ihrer Deutlichkeit in der Wahrnehmung selbst erkannt. — In der gültigen Wahrnehmung ist auch Glauben und Meinen ausgeschlossen. Man hat zu unterscheiden: Wahrnehmungen, die wiederholt werden können; worin man sich also immer wieder vergewissern kann. Wahrnehmungen, die sich nur ähnlich wiederholen lassen; wonach doch analoge Wahrheiten sicher gestellt werden können. Schliesslich Wahrnehmungen, die schlechthin nicht wiederholbar sind; deren Wahrheit sich dann nur durch Zeugnisse oder andere Indizien ermitteln lässt. In der ersten Classe ist nicht leicht ein bleibender Irrthum möglich; übrigens ist überhaupt nicht als wahr anzuerkennen, was der bekannten Naturgesetzlichkeit widerspricht.

Kraft.

Alle Dinge wirken, denn sie stehen immer in beständiger gegenseitiger naher und ferner Wechselwirkung, folglich muss ihnen die Fähigkeit zum Wirken, wie sie wirken, innewohnen. Dass ein Ding, welches wirkt, dazu fähig sei, ist ein identischer Begriff, der sich in der Thatsache selbst erweiset. Die Fähigkeit nennen wir nun auch Kraft, wie allgemein üblich, ohne mit diesem Namenswechsel eine schärfere Tragweite zuzulassen. Da nun Dinge auch unter gleichen Verhältnissen sehr verschieden wirken, so müssen auch deren Kräfte verschieden sein. Und da die gleichen Dinge unter verschiedenen Verhältnissen auch ungleichartig wirken, so sind wir doch gezwungen, die Natur des wirkenden Dinges selbst in Betracht zu ziehen, denn eigentlich sind es doch immer die Dinge, die da wirken. Zunächst steht fest, dass kein Ding irgend eine Wirkung üben kann, dazu es nicht befähigt ist. Demnach geht aus obiger Thatsache hervor, dass ein Ding zu gar sehr verschiedenem Wirken befähigt ist. So ist seine wirkungsfähige Natur, wenn auch irgend beschränkt, doch von weitem Umfange. Es hat sich uns nun neben dem Hauptfactor der eigenen Natur ein zweiter Factor, die äussere Einwirkung, gezeigt, so dass die Artsbestimmung der Kraft jezeitig ein Ergebniss beider Factoren sein muss. Man kann sich also nicht die Kräfte als immer, als solche, bereitliegend denken, denn sie sind immer erst ein so angedeutetes Product, und liegen nur der Fähigkeit nach in der Gesammtnatur der Dinge.

Da wir selbst die Wirkungen nur als rasche Zustandsveränderungen direct erkennen und demnach zwar richtig und logisch die dazu nothwendige Thätigkeit, wie die wiederum hierzu nothwendige Fähigkeit erschliessen, die innere Natur des Dinges uns aber ganz verborgen bleibt, so werden wir Acht haben müssen, unsre logischen Forderungen in solcher dunklen Richtung nicht weiter zu verfolgen, als es zu deren Abschluss erforderlich ist. Eine uns nur dem Dasein nach bekannte Entität können wir ja doch nicht mit unsern abstracten Begriffen be-

setzen und eingliedern. Wenn z. B. unserer Forderung die Fähigkeit eines Dinges genügt, so ergiebt sich darin, dass wir auch keinen Grund haben, nähere Bestimmungen zu ermitteln. Die Nothwendigkeit, uns zu unserer fasslichern Uebersicht Spezialbegriffe zu bilden, kann man ebenfalls nicht auf die Natur übertragen.

Man wird also unter Kräften wohl ein Etwas im weitern Sinne (siehe dieses) verstehen können, aber kein besonderes Etwas. So bezeichnen die Ausdrücke Länge, Breite etc. gewiss ein Etwas im weitern Sinne, aber kein besonderes. Jeder Körper hat seine Dimensionen immer nur ins Gesammt. So ist es auch mit alledem, was wir als Ansein den einheitlichen Dingen oder Wesen zuschreiben, also umsomehr mit dem, was ihnen wesentlich sein muss; denn das Sein ist zwar ihre wesentliche Grundlage, aber ihre Bedeutung liegt in ihrer Potenz oder Wirkungsfähigkeit, worin sich auch erst das Höhere von dem Niederen unterscheidet. Dass aber das Einheitliche in der Natur doch in dieser Einheit mannigfaltig in seiner Potenz sein kann, ja nothwendig sein muss, erkennen wir in unserm eignen Dasein und in jedem Verständniss der Naturwirkungen. Die Folgerung in dieser Richtung darf daher nicht bis zu einer bloss begrifflichen Subtilität gehen, die in keinem Erfahrungsausgang Anhalt fände.

Da in der Natur immer und jederzeit Alles wirkt, so können wir sagen: die Dinge sind thätig, oder sie wirken. An diesem Realen ändern wir nichts, wenn wir sagen: ihre Kräfte wirken; denn jene sind thätig vermittelst ihrer Potenz. Nur für sich betrachtet sind Kräfte durchaus Nichts. Mit den Dingen würden sie verschwinden, ohne besonders vernichtet werden zu müssen.

Was uns die Natur erkenntlich werden lässt, genügt vollkommen für alle unsre Lebenszwecke und selbst unserm Wissen, was doch für unser kurzes Dasein irgend begrenzt sein muss. Was uns in der Mathematik befähigt, aus wenigen an sich sichern Grundsätzen die verschlungensten und doch eben so sichern Folgerungen zn ziehen, das kann uns für die Erforschung der Natur nicht gänzlich fehlen, und so sehen wir auch unsere Wissenschaft immer weiter in der Erkenntniss der Naturkräfte voranschreiten. So unterscheidet man nicht nur die verschiedenen Eigenschaften der verschiedenen Substanzen, sondern besonders auch, da sie nie verhältnisslos sind, ihre nach den Verhältnissen verschiedenen Kräfte. Wir wissen also, dass in der Natur ein sowohl den Eigenschaften, als den Kräften Entsprechendes sein muss. Eigenschaft und Kraft sind also nicht blosse Hülfsbegriffe, wenngleich sie uns schon als solche nützlich und nothwendig wären.

Die Potenz eines Dinges, die immer nur einen theilweisen Ausdruck findet, verändert sich nicht und wechselt nie, während die Kräfte, wie oben erwähnt, wechseln, je nachdem die Dinge afficirt werden, worin auch ihr Afficirungszustand mitbestimmend ist. Von Aussen können keinem Dinge oder Wesen reale Fähigkeiten oder Kräfte mitgetheilt werden. Oben brauchten wir Eigenschaft im Sinne der Potenz. In diesem Sinne kann man nicht sagen: dass Dinge ihre Eigenschaften wechseln. Dies könnte man nur sagen, wenn man Eigenschaft im Sinne der oben bezeichneten Kräfte gebraucht, da solche allerdings wechseln. Es empfiehlt sich also, die beiden verschiedenen Begriffe in der Benennung zu unterscheiden.

Den Ausdruck Kraft gebraucht man auch für die Intensität vergleichbarer Wirkungen und für den Stärkeausdruck besonderer Wirkungen, indem man für das Mass derselben bekannte und bestimmbare Grössen als Kraftmesser anwendet, z. B. eine Pferdekraft, ein Pfundgewicht etc. etc. Die actuelle Anziehungskraft schätzt man direct nach den Massen und umgekehrt nach den Entfernungen zufolge des Gesetzes der sphärischen Zerstreuung der Kräfte. Man ersieht, dass hier die Kraft eine ganz andere, wenn auch verwandte Bedeutung hat, als bei den oben behandelten Kräften.

Wirkung.

Wirkungen (effectus) sind die Thätigkeiten, die in den Dingen vorgehen und nur in Dingen, oder von dem einen zum andern stattfinden können. Sie manifestiren sich als Zustandsveränderungen, Ortswechsel, Dehnung oder Verdichtung etc., also als Veränderungen (mutationes) überhaupt. Kräfte, Thätigkeiten und daher auch Wirkungen als effectus sind nicht wahrnehmbar. Die Kräfte (siehe diese) sind ausserdem immateriell. Folgen der Berührung sind an sich mannigfach; ihr Eintritt erklärt sich durch das materielle Motiv. Wo man Wirkungen als effectus wahrzunehmen glaubt, da sind es die raschen Zustandsveränderungen, wonach man sie erschliesst. Daher wird die Wirkung auch als Veränderung (mutatio) aufgefasst.

Diese Unterscheidungen der Dinge, ihrer Thätigkeiten und Veränderungen werden immer nothwendig bleiben. Wenn man aber das Ganze der Natur und dessen Sein einer tiefern Untersuchung unterzieht, alle Gesammt- und Wechselwirkungen einerseits gedanklich zusammenfasst und andererseits das Gesammtsein der Dinge, so ergiebt sich, dass erst eine Verschmelzung beider Auffassungen ein richtiges Verständniss des wirklichen realen Allseins bildet. — Auch Sein und Wirken bilden darin Eine Continuität des Nacheinander, und diese Continuität bedeutet die Möglichkeit des Seins und Wirkens, oder ist deren Charakteristik, die unserm Zeitgedanken zu Grunde liegt.

Wie die menschliche Seele mit Vermögen oder Fähigkeiten begabt sein muss, so muss auch ein Jegliches in der Natur mit ihm zugemessenen Kräften oder Eigenschaften ausgestattet sein, damit im Ganzen in gegenseitiger Anregung alle Wirkungen denselben entspringen können.

Wirkungen sind also nicht als etwas für sich Besonderes zu denken. Sie, wie Zustände überhaupt, geben uns daher die Gewissheit, dass sie wirklichen Dingen angehörig sind, die wir nur dadurch erkennen.

Die Ausdehnnng als solche, nämlich der Körper, können wir nicht

als Wirkung betrachten, doch aber auch nur als Zustand, der sich verändern kann, aber uns doch in jeder Form das örtliche Vorhandensein einer entitätischen Masse direct anzeigt.

Da sich uns das Wiesein der Dinge nur innerhalb intellectueller Grenzen, die nicht die des realen Seins sind, offenbart, so müssen wir uns dasselbe begreiflich machen und bedürfen dazu zum eignen Verständniss, wie um demselben Ausdruck zu geben, aller uns dienlichen Abstractionen, also auch der Unterscheidung der Substanz und der Wirkung und dieser als effectus oder mutatio und müssen in der letztern sowohl die Thätigkeit als die Veränderung sowohl jedes für sich, wie beides als verbunden und schliesslich den Dingen anhängend betrachten können, indem wir auch nur so dahin gelangen, dies alles im realen Sein als verbunden zu begreifen.

Eine Veränderung bleibt immer Veränderung und wäre sie so minim, dass sie erst nach Jahrtausenden oder später ersichtlich würde. Man kann also wohl in solchem Sinne behaupten, dass Alles veränderlich sei. Falsch ist es aber, den im Einzelleben nicht merklichen Veränderungen eine Bedeutung für dieses Leben zu geben, die es absolut nicht haben kann. Man unterscheidet dagegen mit ganz richtigem Verständniss Wirkungen als wahrnehmbar, von den ohne ersichtliche Veränderung wahrnehmbaren Zuständen.

Wenn auch unsere Verständnisse nie Dinge oder Wesen noch selbst deren Wirkungen in ihrer ganzen Beschaffenheit umfassen können, so ist es doch ein wesentlicher Unterschied, ob dieselben nur abstract oder mit realer Beziehung aufgefasst werden. In letzterm Falle nennen wir dieselben concret. Wenn die Beziehung sich als zutreffend und zureichend ausweiset, so ist sie für die Wahrhaftigkeit entscheidend. Dies gilt auch für Wirkungen insbesondere. Man kann also nicht bloss begrifflich gesetzte Objecte, ohne Nachweisung durchaus realer Beziehung, wirken lassen, wenn die Wirkung selbst solchen Nachweises ermangelt. Ist die Wirkung dagegen real, so kann sie nur in Seiendem sein und nur durch Seiendes verursacht sein, und beides muss in denkbarer und zureichender Beziehung zu der Wirkung stehen. — Jede wahrnehmbare Wirkung oder Thätigkeit ist zugleich eine Zustandsveränderung, weil wir sie nur als solche wahrnehmen.

Die nicht erkenntlichen noch erschliesslichen entitätischen Wirkungen sind der blossen Wirklichkeit nach von den erkenntlichen durchaus nicht verschieden, denn auch diese sind nur wirklich in ihrer Entität. Zwar können wir kein Ding als existierend erschliessen, ohne auf dasselbe beziehbare Wirkungen erkannt zu haben, diese selbst hängen

aber nicht im geringsten von unserer Fähigkeit oder Möglichkeit sie zu erkennen ab.

Die Wahrnehmbarkeit der Wirkungen kann durch Gegenwirkungen verhindert werden, denn entgegengesetzte gleiche Kräfte gleichen sich aus, ungleiche modificiren sich, worin eben jede Wirkung zu voller Ausübung kommt. Wir haben so Wirkungen ohne oder mit nur theilweisen Zustandsveränderungen. Aber der innere Afficirungszustand hängt doch immer von der Art der actuellen Afficirung ab. Diese findet immer und überall statt und bleibt sich nirgends absolut gleich, weil jede Veränderung eine andere zur Folge hat.

Die bei den Atomen und Molecülen immer, wenn auch nur minim, ungleiche Afficirung muss auch eine entsprechende Verschiedlichkeit ihres Afficirungszustandes hervorrufen. Alles zu minime entzieht sich aber unserer Beobachtung.

Wirkungen finden also überall nur in den Dingen und Wesen statt, und sind immer nur Zustandsveränderungen in denselben oder Bewegung. Die stattfindenden Wechselwirkungen zwischen den Dingen und Wesen nennen wir Afficirungen. Ohne alle actuelle oder vorhergegangene Afficirung findet keine Wirkung statt. Wird ein Ding afficirt, so zeigt sich darin, dass es seiner Natur und seiner Potenz nach so afficirbar ist. In der weitern Potenz wird dasjenige potent was der Afficirung entspricht. Die Natur der Potenz wie die Afficirungsart führen immer zu einem bestimmten actuellen Resultat als spontane Wirkung des afficirten Dinges. Es können aber nur Dinge oder Wesen afficirt werden: nicht Wirkungen, da solche kein afficirbares Etwas sind. Zudem, wenn eine Wirkung stattgefunden hat, so kann sie nicht geändert werden: Hat sie noch nicht stattgefunden, so ist sie auch nicht zu tangiren. Aus den angeführten Gründen kann auch unser Denken, weil es eine Wirkung ist, nicht wiederum auf fremder Wirkung beruhen, sondern bedarf des dinglichen Ausganges. Dass auch keine Wirkung im Nichts schweben kann, ist an sich klar. — Wird ein Ding afficirt, so bildet es mit seinem Zustande das afficirte Ding. Der Zustand kann aber nicht für sich afficirt werden, weil derselbe nur ist durch das existirende Ding.

Die Bewegung der Körper ist eine Wirkung wie alle Veränderungen. Auch wo das einmal Bewegte nur beharret, bedurfte es doch einmal des bewegenden Motivs, denn nichts bewegt sich ohne ein zureichendes Motiv. Ob zwei Sonnen sich umkreisen oder zwei Atome sich nähern oder zurückstossen, beides bedarf gleichmässig der zureichenden Causalität. Durch den eigentlich überflüssigen Pleonasmus wollen

wir nur an das, wenn auch schon implicite in dem Begriff der Causalität liegende Erforderniss, erinnern.

Die Ursache aller Bewegung sind die in dieser Richtung wirkenden Kräfte der Dinge, worunter die Anziehungskraft nur die allgemein erkenntlichste und auch hervorragendste ist. Die Motive der Wärme und des Lichtes, der Electricität, des Magnetismus, die Elasticität, Affinität und Adhäsion etc. etc., sowie die chemischen Kräfte überhaupt und manche uns noch unbekannte, sind überall in derjenigen bewegenden Thätigkeit, die ihrer Natur unter den jezeitigen Verhältnissen entspricht. Dazu kommen die ausserhalb der Materie liegenden, dieselbe aber mitbestimmenden Keim- und Lebenskräfte, nachdem deren naturgemässe Existenz vorbereitet und gesichert war. — In beiden liegt ein intellectuales, in der Lebenskraft auch noch ein intellectuelles Princip, welches in die materielle Wirksamkeit mitbestimmend eingreift.

Bei Bewegung eines Körpers wird zuerst dessen Beharrlichkeit und des mit ihm zu Verdrängenden, bei Druck und Stoss auch dessen Elasticität überspannt. Er muss, um sich zu bewegen, anderes verdrängen, und dieses wieder anderes und so immer weiter, bis die Bewegung in der Beharrlichkeit der letzten tangirten Dinge ihre Grenze findet, wenn nicht zuvor andere bewegte oder sperrende Massen dem Körper entgegentreten, oder Fernafficirungen ihn hemmen oder ablenken.

Substanz.

Wenn wir uns den Begriff eines Dinges erklären wollen, so finden wir, dass wir es mit einem existirenden Etwas zu thun haben, welches in einer causalgesetzlichen Relation mit einem Erscheinungsbilde steht, welches uns seine Existenz erschliesslich offenbart, und welches gerade diejenigen Eigenschaften hat, um uns eben unter den obwaltenden Verhältnissen, dieses Bild und kein anderes zu zeigen. Dieses gilt auch von jedem Merkmal darin, unterscheidlichen und örtlichen Verhältnissen nach. Dieses Ding so betrachtet und ganz abgesehen von unserer Anschauung unterscheiden wir als Entität und seine Thätigkeiten als entitätisch. Die Entität existiert mit ihren entitätischen Thätigkeiten, es mögen anschauende Wesen als seiend oder nichtseiend gedacht werden. Wir unterscheiden also die uns nicht erkenntliche Entität von deren nach dem Erscheinungsbilde erschlossenen Zuständen. Letzteres ist nur ein Resultat von Einwirkungen der ersteren auf die unser Erscheinungsbild bestimmenden Medien. Thätigkeiten zeigen sich uns nur als veränderliche Zustände, aber indem wir die Zustände erkennen, erkennen wir ebenso das Ausgedehnte und dessen Gesammtformen. Das eigentliche Ding, das Atom unterscheiden wir nicht: es zeigt sich uns nur in Gesammt-Wirkungen und Zuständen.

Die Begriffe der Ausdehnung und der Thätigkeit sind von allgemeinster Anwendung; aber den Begriff eines Dinges erfüllen sie nicht: es bedarf vielmehr eines nothwendigen Komplements als desjenigen, welches an solcher Ausfüllung gebricht, und welches als beharrliche Grundlage der Ausdehnung und der Thätigkeit angesehen werden könne, und das Wesentliche des Dinges darstellt. Solches nennen wir S u b s t a n z, indem wir noch hervorheben, dass wir diesen Begriff rein von jeder Andichtung halten, indem er nur so auf alle Dinge, und wie wir nunmehr bemerken auch auf alle existirenden Wesen anwendbar sein kann. Die immaterielle Substanz ist natürlich auch nur aus ihrer Wirksamkeit zu erschliessen.

Wenn wir also den Ausdruck Substanz gebrauchen, so geschieht es im obigen Sinne. Aus unserer Erklärung geht nun auch deutlich hervor, dass Substanz und Zustände, welche letztere man auch als Accidenzen bezeichnet, nur Abstractionen sind, und dass weder eine Substanz noch eine Accidenz jede für sich sein kann. Bei den noch erkennbaren Thätigkeitszuständen sehen wir meistens davon ab, dass wir nur veränderliche Zustände erkennen, indem wir die auch ganz richtige Gedanklichkeit einsetzen, dass es eine Thätigkeit erfordert, damit ein Zustand in einen andern übergehe.

Das Erscheinungsbild hat man sich kaum anders zu denken, als etwa wenn wir uns selbst in einem Spiegel erkennen, ohne das Spiegelbild für etwas Wesentliches zu halten. Zwischen der Entität und deren Anschauungen liegt aber ein anderes Verhältniss, indem materielle Relationen, deren geheime Wesensart wir nicht verfolgen können, in unsere Anschauung in intellectuelle übergehen.

Wie wir nicht den empfundenen Schmerz für den Gegenstand halten, der uns etwa gestossen oder beschädigt, noch für die Beschädigung selbst, noch für etwas anderes als für eine freilich äusserlich veranlasste Empfindung; ganz ebenso darf auch nicht die Erscheinung für etwas anderes angesehen werden. Sehen und hören etc. sind intellectuelle Empfindungen wie der Schmerz, nur sind sie normal schmerz- und lustlos; erst das Verständniss kann ihnen diese Richtung in's ideelle Gefühl geben.

Kant findet dagegen in den Erscheinungen nicht nur Dinge, sondern gesteht diesen auch die Substantialität zu, obgleich er die Substanz als ein absolut Einfaches Beharrliches allzeit und ewig existirendes definirt, und solchem nach alles ausschliesst was dem nicht entspricht, wie z. B. die Seele. Zunächst haben wir den Conditionalsatz: »Wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muss das Dasein der vergangenen wie der künftigen Zeit einzig daran bestimmt werden können.« Darnach wird die Substanz als ewig beharrlich gesetzt. Dann aber heisst es: »Diese Beharrlichkeit ist indess doch weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen«, p. 193.

Jenes Sein zu aller Zeit nehmen wir weder in den Begriff der Substanz noch der Beharrlichkeit auf, da wir dies weder erschliesslich noch so brauchbar finden. Zeigt es sich irgendwo anwendbar, so kann man es mit »ewig« näher bezeichnen. Ewige oder zeitliche Beharrlichkeit

bloss als Anschauungsart der Erscheinungen wäre für unsere concrete Ansicht auch gleich gegenstandslos.

Wenn wir in der Wirklichkeit ein der Substanz irgendwie Entsprechendes antreffen wollen, so kann dies kein unthätig und unveränderlich Beharrliches sein, sondern ein auf Causalthätigkeit beschränktes Beharrendes, durch welche die Thätigkeit ermöglicht wird, während in der Natur des Beharrenden das erforderliche mit ihm beharrende Vermögen liegt. Wir abstrahiren dann von allem was wechselt oder wechseln kann (als Accidenzen) und haben dann die Substanz. Wegen der mit Intellect begabten Wesen ist darauf Rücksicht zu nehmen.

Es soll nach KANT ein Widerspruch darin bestehen, dass das Ding vor und nach der Vorstellung dasselbe, zugleich aber auch ein anderes sein soll, indem die Substanz dieselbe geblieben, die Gruppen von Merkmalen aber verändert, zum Theil entgegengesetzt.

Da wir die Natur der Dinge [1]) nicht kennen, so dürfte man vorsichtig darin sein müssen, was ein Ding könne oder ohne Widerspruch nicht könne, zu beurtheilen, wenn man Thatsachen gegenübersteht. Es gäbe keine Natur, wenn ein Ding nicht thätig, also veränderlich darin, und doch auch als Ding identisch sein könnte. Die Identität geht eben auf die Natur des Dinges, die Veränderung auf dessen Modification durch Thätigkeit. Das Ding ist seiner Natur nach jederzeit identisch, seiner Thätigkeit nach jederzeit veränderlich, gleichsam wie ein Saiteninstrument immer dasselbe ist, welche verschiedenen Töne man demselben auch entlocke. Wie viel mehr wird die Natur solcher Nothwendigkeit haben Rechnung tragen können!

Naturidentität bedingt mit der innern Gleichheit nicht zugleich die äussere. Eine Potenz mag noch so verschieden, also darin ungleich angewandt werden, sie bleibt immer dieselbe identische Potenz. Wir haben schon in der Afficirungstheorie erschlossen, dass die Natur eines Dinges einen weiten unbekannten Umfang haben müsse, der immer nur zum Theil zum Ausdruck kommen könne, und bei jeder verschiedenen, ihrer Anlage nach aufnehmbaren Afficirung, in anderer angemessener Weise. Darin läge dann ein Spielraum für alle möglichen Veränderungen, ohne dass man sagen könnte, dass die virtuelle Natur der Dinge sich verändere, denn dies durchbräche ihre Gesetzlichkeit. Ebenso

1) Wir haben es nur mit wirklichen Dingen zu thun, denn was eine Substanz in der Erscheinung und nach derselben oder nach der Vorstellung sei, ist nicht erfindlich. »Das Reale äusserer Erscheinungen ist nur wirklich in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein«, p. 679.

wissen wir uns selbst bei allen empfundenen Veränderungen immer als ein identisches Wesen.

Wir nennen ein Ding oder Wesen Substanz, wenn wir von dessen Accidenzen oder Ansein, d. h. von seinen Thätigkeiten, Modificationen oder Veränderungen abstrahiren, und nur seine Wesenheit, worin es immer identisch ist, hervorheben wollen. Eigenschaften, die die Natur der Dinge characterisiren, müssen der Substanz zugerechnet werden. Uebrigens sind diese Begriffe Substanz und Accidenz nur Abstractionen, denn jedes Ding existiert immer nur in seinem jezeitigen Zustande der continuirlichen Thätigkeit, die immer nach Inhalt und Umfang seiner Natur verschieden sein kann. Man kann jedoch mit Reserve figürlich Substanz für Ding einsetzen, aber immer nur im obigen Verständniss, um das Wesentliche des Gegenstandes hervorzuheben.

Man hat die Substanz auch als das Unveränderliche bezeichnet, während die Accidenzen sich verändern oder wechseln. Wir erkennen überhaupt nur äussere Zustände in der uns eignen Weise, und Thätigkeiten in den durch sie bewirkten Veränderungen. Nicht nur der Identität wegen, sondern auch wegen der Causalität der Veränderung der Zustände erschliessen wir die Substanz. Jene würden im Nichts schweben bei einer trägen Substanz. Die Veränderung bewirkende Thätigkeit, die als solche direct nicht erkannt wird, muss von der Substanz ausgehen. Ihrer Thätigkeit wegen existieren die Dinge. Halten wir diesen Gedanken fest, so ist einzusehen, dass jedes Ding seiner Natur nach thätig sein muss, je nachdem es in deren Umfange afficirt wird.

In hehrer Einfachheit liegen dem Werden in der materiellen Natur zwei Principien zu Grunde: die Potenz und der gegenseitige potenziale Einfluss. Die Potenz jedes Atoms nennen wir seine Natur. Diese und die jezeitige äussere Afficirung bestimmen seine jezeitige Wirksamkeit. Die Unzulässigkeit, dass ein anderer Factor störend in die Natur eingreife, nennen wir ihre Gesetzlichkeit; ebenso zeigt sich die Ursächlichkeit darin gegeben. — Einwirkungen der Keim- [1]) und Lebenswesen sind sorglich zugelassen, um innerhalb der allgemeinen Gesetzlichkeit ihre Zwecke zu erfüllen. In diesem ewigen Zielen zustrebenden Werden ist offenbar kein absolut unthätiges und unveränderliches Etwas zulässig gewesen. Die seine Veränderung bewirkende eigene Thätigkeit des Atoms, neben seiner unablässig geübten Nah- und Fernafficirung entspricht auch unserer Forderung vollkommen. Wenn wir auch als Trä-

1) Die Pflanzen haben eine Seele, deren Thätigkeit in der Ernährung und Fortpflanzung aufgeht. ARISTOTELES.

ger der immateriellen Kräfte ein immaterielles Atomwesen annehmen, so bedarf doch das sich verändernde Atom immer einer Substanz, die sich verändert. So ist es nicht denkbar, dass irgend eine weltliche Kraft im Stande sei, Atome über ein gewisses Mass zusammen zu pressen, weil deren Substanz nicht, auch nicht theilweise vernichtet werden kann.

Substanz sowohl wie Ding setzen eine Beharrlichkeit, aber von unbestimmter Dauer voraus, deren Begrenzung oder Grenzlosigkeit anderweitig festzustellen ist, da sie in den Begriffen nicht liegt.

In der Materie ist das Atom das eigentliche Ding, doch verstehen wir auch jede als Eins gedachte Verbindung darunter. Wo es aber auf die jedenfalls nur denkbare Wirklichkeit ankommt ist obiges zu berücksichtigen.

Eine anschauliche Materie kann nach und nach durch eine vor sich gehende Metamorphose alle oder einen Theil ihrer Atome wechseln, ohne ihre Form sichtbar zu ändern, obwohl das Substantielle in ihr wechselt. Dies geschieht in der Natur selbst bei festen Körpern, und selbst unser eigner Körper verändert sich in dieser langsamen Weise. — Berücksichtigen wir aber das entitätische wirkliche Verhältniss, so sind die Atome die eigentlichen Dinge, die ihren Ort und ihr Wiesein wechseln, in ihrer Substanz aber identisch bleiben. Wir können eben nicht in allen Fällen das Sammelding oder den Körper als Ein Ding betrachten. Uebrigens betrachten wir die Substanz mit ihrer Accidenz immer nur als Eins, denn was sollte den Zustand bilden, wenn nicht das Substantielle; wie solches auch das Potentiale aller Thätigkeit sein muss. Uns bedeutet Substanz das Ding mit Hervorhebung seiner Identität. Nur in ganz abstrakter Bedeutung unterscheiden wir sie von ihren Accidenzen und als Dasjenige, welches nicht wie diese in oder an einem andern ist. Dies Andere ist aber doch auch nur gedanklich von demjenigen, dessen Wiesein es ist getrennt.

Indem wir aus dem Begriff der Substanz die Eigenschaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit eliminiren, können wir von der Seele und dem Atom sagen: sie seien Substanzen mit ihren Accidenzen, weil darin dann nicht die verflossene Ewigkeit der Materie ausgedrückt ist. Die Gottheit können wir dagegen als ewige Substanz denken, weil wir damit keine Einschränkung seines unerforschlichen Seins verbinden.

Spontaneität.

Die Spontaneität, Selbstthätigkeit (sponte von selbst) wird auf Wesen oder deren Kräfte angewandt, sofern sie die ausschliessliche Ursache ihrer Thätigkeit sind, auf welche der Ausdruck spontan bezogen wird. Die spontane Thätigkeit musste also ohne Betheiligung von aussen geschöpfter Motive gedacht werden können. In der materiellen Natur ist jede Ursache wieder durch andere Ursachen bedingt. Indess wirkt doch jedes Atom nach seinem Volumen und seiner innern Potenz, indem solche sich selbst in dem weiten Umfange ihrer Natur den äussern Verhältnissen, d. h. den actuellen Afficirungen nach modificirt: das dann Wirkende nennen wir Kräfte.

Kant unterscheidet Verstand, Vernunft und Willen als Spontaneitäten im obigen Sinne. Andere sehen darin eine Beeinträchtigung der als allgemein anzunehmenden Causalität. Aber ein intellectuelles über ein Gegebenes frei denkendes urtheilsfähiges Wesen kann in dem Gegebenen, soweit dieses es zulässt, sehr wohl freie intellectuelle Causalität üben, sofern es durch seinen Körper mit dem Gegebenen, dazu auch jener gehört, in leistungsfähiger Verbindung steht. Neben und mit der allgemeinen Causalität kann also sehr wohl die freie intellectuelle Causalität bestehen, zumal die durch diese frei bestimmte Thätigkeit, in instanti, in der Gesetzlichkeit jener verläuft, die dann nur nicht als ausschliesslich allgemein betrachtet werden kann.

Wir finden nun, dass der Begriff der Spontaneität oder Selbstbestimmung nicht gut zu entbehren ist, aber in der wissenschaftlichen engen Interpretation kaum Anwendbarkeit findet; und das Ausschliessliche lässt sich nicht so exact bestimmen, dass es nicht immer streitig bliebe, ob ein entfernt Beeinflussendes ein- oder ausgeschlossen werden müsse.

Verstand, Vernunft und Willen ist in Wirklichkeit die Seele. Sie allein ist hier das Seiende und Wirkende, und zwar in ihrem jezeitigen Wiesein, im actuellen Zustande ihrer Entwicklung und Modification, die ja auch durch äussere Einwirkungen bedingt sind. Das Wirkende ist

nichts anderes als dies so Seiende und kann kein anderes sein. Abstrahiren wir dieses oder jenes, so giebt es ein solches in der Wirklichkeit überhaupt nicht. Wir sehen also das Gebilde der Seele schon durch äussere Verhältnisse ursächlich beeinflusst, was auch mit dem allgemeinen Werden im Einklang steht, denn nichts ist ausschliesslich für sich da.

Die Thätigkeiten der Seele sind mannigfach: die hier in Betracht kommenden können wir als geistige, weil mit Denken verbunden, betrachten. Jede Thätigkeit, die wir als Ausfluss des Verstandes, der Vernunft oder des Willens unterscheiden, beruht daher auf Denken. Der Handlung gehen daher auch immer sie bestimmende Denkmomente, wenn auch noch so augenblicklich vorher. Denken ist die nothwendige Thätigkeit der Seele, um zu begreifen, zu urtheilen, zu wollen oder zu wählen. Um zu denken, bedarf es immer eines, auch immer vorhandenen Stoffes. Ursprünglich von aussen gegeben, innerlich intellectuellisirt taucht er aus der Erinnerung auf, oder wird von aussen erneut und umfasst alle Einflüsse der körperlichen Verbindung, soweit er sich in dem die Handlung bestimmenden Denken, actualisirt. Darin motivirt sich mit freier Denkthätigkeit, der Begabung der Seele entsprechend, das Verständniss, das Urtheil und das Wollen. Das hierzu Gegebene hängt nicht von der Seele ab, doch bedarf sie desselben nothwendig zu ihren ihrerseits freien Gedankenverknüpfungen und um in dem Gegebenen, worin nur das Mögliche als gegeben betrachtet werden kann, Wahlfreiheit zu haben, und selbst die Gewalt der im Ganzen wohlthätigen Triebe zu ordnen und zu regeln. Sofern also die Seele, ihr freier Intellect nur mittelbarer als ihr Naturintellect, der äussern Afficirung bedarf, ist keine ihrer Thätigkeiten spontan im obigen engen Sinne. — Da nun in unserer Ansicht überhaupt kein Ding oder Wesen ohne alle äussere Afficirung thätig wird, so findet der Ausdruck im obigen Sinne auch überhaupt keine Anwendbarkeit, es sei denn auf die Thätigkeit der Gottheit selber. Wir müssen aber die Thätigkeiten der Seele oder der Dinge, die sie ihrem jezeitigen Seinszustande nach aus eigner Potenz, wie immer angeregt mit eignen und nur mit eignen Kräften bewirken eigne Selbstthätigkeit nennen, und auf solchen Begriff führen wir auch die Ausdrücke Spontaneität und spontan in unserer Anwendung derselben zurück, gebrauchen sie auch nur in solchem Sinne, indem wir für den höheren Begriff noch das Beiwort absolut anreihen.

Die Metaphysik.

Metaphysik nennt man die Wissenschaft von den tiefern nur erschliessbaren Gründen; ihre Aufgabe ist die logische Erforschung der Wahrheit im Allsein, soweit sie ergründlich ist, indem sie alle relativen und scheinbaren Wahrheiten zu erklären sucht. Unter letztern begreifen wir keineswegs Täuschungen, denn aus solchen lassen sich keine realen Verhältnisse folgern. — Was hinter oder jenseits einer physikalischen Erfahrung liegen mag, kann aus derselben nur hervorgehen, indem wir die Relation erkennen, in der sie als Wahrheit zu uns steht. — Wir sehen die Sonne auf- und niedergehen als scheinbare Wahrheit, die ganz positiv unsrer wissenschaftlichen Erkenntniss, wonach die Erde es ist, welche sich um die Sonne bewegt, zu Grunde liegt. In jener Erkenntniss musste das Scheinbare und Relative, was wir täglich beobachten, seine Erklärung finden, um überhaupt zutreffend zu sein. Erscheint ein grader Stab, den man zum Theil in Wasser taucht, wie gebrochen, so ist dies keine Naturtäuschung, sondern reale Folge der in den beiden Elementen, Wasser und Luft, verschiedenen Strahlenbrechung. Nur weil die Natur immer gesetzmässig wirkt, ohne sich nach unserm Wissenszweck zu richten, können wir ihre Gesetze erkennen. Es ist durchaus nicht nöthig, das uns befriedigende Wissen immer schon vermittelst der Sinne zu erlangen, da uns höhere Erkenntnissvermögen, Verstand und Vernunft, zu Gebote stehen, und es ist anzuerkennen, dass die Natur zur Anwendung und Entwicklung derselben so vielfachen Spielraum gewährt.

Aus dem berechenbaren wirklichen und scheinbaren Ort der Jupitermonde ergiebt sich die Schnelligkeit des Lichtes. Der momentane Lichteindruck kann uns nur seinen Abgangsort andeuten, während der kleine Mond sich weiter bewegte. Dies zeigt uns also eine Naturwahrheit an, aus der jene Schnelligkeit erschlossen werden konnte. Während die Natur uns so immer nur ihre gesetzlichen Verhältnisse offenbart, ist es

ermöglicht, dass jedes Individuum das seinem eigenartigen Gedankenziele nach Beabsichtigte meistens erschliessen kann.

Die Physik, als exacte Wissenschaft, sucht in die Geheimnisse der Natur an der Hand der Erfahrung einzudringen. Erst wo die Erfahrung aufhört, beginnt die gedankliche logische Folgerung der Metaphysik; doch muss dieselbe ihre Motive einem zureichenden Erfahrungsausgange entnehmen können. Die Metaphysik wäre aber nur einseitig, wenn sie sich nicht aller uns zu Gebote stehenden Erkenntnissmittel, mit der stets erforderlichen Kritik, bediente. Was uns also die Erfahrung, unser reichstes Erkenntnissmittel lehren kann, wird also ohne triftigen Grund nicht auszuschliessen sein.

Dem philosophischen Ausspruch: »dass, da die Naturwissenschaften nicht über den Kreis des durch die Erfahrung gegebenen Zufälligen und Einzelnen herausgehe, ihre allgemeinen Behauptungen wie z. B.: dass die Wirkung der Kraft proportional sein müsse, Erschleichungen seien, die sich durch die dieser Wissenschaft zu Gebote stehenden Mittel nicht rechtfertigen lassen«, können wir nur eine relative Gültigkeit beimessen, indem der Mensch eben nicht unfehlbar ist. Dasjenige, wovon das es ausschliessende Gegentheil zu behaupten, aller wirklichen Erfahrung nach durchaus absurd wäre, muss uns als untrügliche Wahrheit gelten. Ist denn die Behauptung, dass alle Erfahrung zufällig sei, unfehlbar? Könnte auch sie gerade nicht eine dialektisch erschlichene sein? (Siehe Zufall.) Kraft ist in dem obigen Satze die Kraftintensität einer Wirkung und mit der gesammten Wirkungsintensität identisch, sie möge Mühlen treiben oder anderes durch Stoss oder Reibung besonders oder nebenher bewirken. Indem man eine bekannte Kraftintensität in beliebige Wirkungen überleitete, fand man die Wirkungsintensität, bei Berechnung des Kraftaufwandes in Reibung oder actuellen Hindernissen, allemal jener bekannten Kraft proportional. Dies kann auch nicht anders sein, denn kein Theil ausgeübter Kraft kann in Nichts verschwinden. Jede momentane Bewegung ist irgend einer Intensität, und kann nur aufgehoben werden, wenn der Gesammtwiderstand jene Intensität erreicht hat. Einem grössern Widerstande folgen veränderte Wirkungen. Also sind auch die zureichenden Wirkungen des Widerstandes der aufgehobenen Kraft immer proportional. Jede Vernutzung einer Kraft kann man sich nun auch als zureichenden Widerstand denken, der auch die Intensität der Kraft nicht überschreiten darf. Indem die erfahrungsmässige Induction nie alle möglichen Fälle, für welche sie eine allgemein gültige Regel ausspricht, umfassen kann, so bedarf sie allerdings weiterer Stützpunkte, um die Nothwendigkeit und Allgemeinheit einzuschliessen, die aber, wie bei der Schwerkraft in der allgemein übereinstimmenden Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit gefunden werden kann. Postulirt kann überhaupt nur eine möglichst allgemeine Prüfung werden, denn die Forderung der allgemeinen, in dem hinein getragenen absoluten Sinne, ist nicht ernst zu nehmen, denn sie besagt nichts, weil sie zu viel besagt. — Wir werden immer nur annähernd die volle Wahrheit erstreben können, und kein Zeitalter wird dieses Ziel der Nachwelt vorwegnehmen können. Uebrigens ist das von der Menschheit thatsächlich Errungene schätzenswerth genug. Allzufeine Subtilitäten haben noch nie zu einer unangreifbaren Erkenntniss geführt, selbst nicht in der Verneinung.

Innerhalb der Kant'schen Philosophie ist keine Metaphysik möglich, denn keine noch so triftigen Erfahrungen enthobene metaphysische Folgerung könnte uns, wie er verlangt, anschaulich werden; denn wäre dies möglich, so läge sie im Bereiche der Physik oder der realen Wissenschaften. Nun ist nach Kant die Ueberschreitung der Erfahrung durch das Denken nur durch synthetische Urtheile a priori möglich, da Erfahrungsurtheile der Allgemeinheit ermangeln; wodurch Kant doch nur höchstens zu problematischen Ideen gelangt. Ideen ohne Sein und Kraft haben aber von aller Ewigkeit an noch kein Atom bewegt. Nur der Träger einer Idee, der wahrhaft existirt und wirkt, kann unmittelbar oder mittelbar der Idee thätige Folge geben. Es schien uns nun, dass die erste Aufgabe der Metaphysik sein müsste, sich gegen das Kant'sche System zu wenden, und da unsere Erörterungen eine solche Richtung nehmen mussten, um der eignen Forschung Raum zu schaffen, so nannten wir sie metaphysische Versuche oder Essays.

Wir haben es nur mit dem menschlichen Denken zu thun, und dieses kann nur durch Erfahrung geweckt werden, aus derselben auch nur seinen Denkstoff entnehmen, ohne welchen kein Denken, selbst nicht die Erkenntniss unsers eignen Denkens, die selbst Erfahrung ist, stattfinden kann: folglich kann es kein absolut reines Denken, im Sinne der Erfahrungslosigkeit, geben, also auch keine reine Urtheile a priori. Dagegen sind wir ein Theil der Natur, und von der Gesetzlichkeit, die in der Natur herrscht, kann die Intellectuellität der menschlichen Seele nicht ausgeschlossen sein, während diese gerade durch ihre geistige Begabung vor allen Geschöpfen ausgezeichnet ist. Es muss also ihre Denkfähigkeit eine der allgemeinen Gesetzlichkeit entsprechende Richtung haben. Und da die Richtung nicht im Nichts schweben kann, so muss die Denkfähigkeit in der geistigen Seelennatur inhaltlich sein, was sich auch aus ihren so vielseitigen Auffassungen ergeben müsste.

Wir erschliessen hiermit nur dasjenige als nothwendig, was wir auch ohnehin erkennen; denn nur deswegen nennen wir die menschliche Seele intellectuell, verständig und vernünftig. Wer zuerst auch nur drei Punkte unterscheidet, bekundet darin schon das intellectuelle Vermögen. Der Verstand kann darnach schon die wenn auch noch unbenannten Begriffe von Eins, Zwei und Drei erfassen. So wird der blosse Denkstoff schon zu begrifflichen Denkstoff.

Die Metaphysik geht von der Erkenntniss der Wirklichkeit aus, um die derselben zu Grunde liegende Nothwendigkeit zu erschliessen, indem die richtig erkannte Nothwendigkeit mit der Wirklichkeit identisch ist. Nothwendig ist aber nur dasjenige, welches sein muss, wenn ein Gewisses wirklich ist, dessen Sein also von dem des andern abhängig betrachtet wird.

Die exacten Wissenschaften liefern uns nun allgemein anerkannte Thatsachen. Der Naturforscher dringt bis zu einer gewissen Grenze des Erkennbaren in tiefe Geheimnisse der Natur; jedes weitergehende Urtheil liegt aber auch für ihn in dem Gebiete der Metaphysik. Für Specialitäten, die etwa nur dem Naturforscher, dem Astronomen, dem Chemiker ausreichend begreiflich wären, läge es demselben auch besonders ob, die letzten Gründe zu erschliessen, vorausgesetzt, dass sein dann rein metaphysisches Urtheil sich unbestochen und frei über sein Fachstudium erhebt. Die Metaphysik gehört aber als Wissenschaft dem philosophischen Fache an, und bedarf zwar der allgemeinen Erkenntnisse, die man aus den Wissenschaften, und, was wir hervorheben, auch aus der Erfahrung schöpft; doch erfordert sie keine andere specielle Fachwissenschaft, die sie ja auch nur bis an jene Grenze führen könnte, von wo ihre Forschung erst anhebt.

In der hohen Begabung der menschlichen Vernunft liegt die Fähigkeit und damit auch der Drang, ihre Erkenntnisse durch Vernunftschlüsse über das unmittelbar Wahrgenommene, über die Erfahrung hinaus, zu erweitern. In jedem Kinde, welches seine Puppe zerbricht, um zu sehen, was dahinter oder dadrinnen ist, äussert sich schon ein unbestimmter metaphysischer Drang. Es sind also meistens von der menschlichen Natur der Vernunft aufgedrungene Fragen, mit denen die Metaphysik sich beschäftigt. — Wenn wir z. B. von gewissen Wirkungen auf das Dasein eines Dinges schliessen, so liegt dessen vornehmstes Merkmal, das Sein als Verständniss (aber nur als solches), innerhalb unsers Begriffes. Da die Ursache der Wirkung entsprechend sein muss, so erkennen wir in dem Dinge die zu seinen Wirkungen nothwendigen Eigenschaften, indem wir unsern Begriff auch mit deren Verständniss erweitern.

Sofern man aber bei diesem oder jenem nach Merkmalen fragt, die ausserhalb der Sphäre dessen liegt, was wir überhaupt als Merkmal auffassen oder begreifen können, so kann auf solche leere Frage nur eine leere Antwort folgen. Die Metaphysik ist daher auch keine Wissenschaft, die alle Fragen beantwortet, sondern sie kann nur die vernünftigen zu beantworten suchen, oder als unbeantwortbar ablehnen; sie kann die Ergebnisse der exacten Wissenschaften nicht entbehren, darf aber niemals von ihnen volle anschauliche Aufklärung über das erwarten, was eben nie anschaulich werden kann.

Ontologische Beweise und Begriffe.

Ontologisch nennen wir rein begrifflich oder dialektisch gebildete Begriffe, oder zu dem Zweck angenommene Begriffe, um aus denselben selbst eine Existenz oder Wirklichkeit zu erschliessen. Unter Dialektik versteht man die logische Gedankenverknüpfung. Die Architektonik oder Systemlehre der Logik ist auch die der Dialektik.

Ein solcher nur formell logisch erfasster Begriff ist der »des allerrealsten Wesens, weil ob es ein solches Wesen giebt, aus seinem Begriff erst erschlossen werden soll. Es ist dies der ontologische Beweis des Daseins Gottes. Der Nachweisung Kant's, dass man eine Erschleichung begeht, wenn man das Sein unter irgend einem begrifflichen Vorwande in den Begriff hineinlegt, um es scheinbar daraus wieder abzuleiten; pflichten wir völlig bei, dehnen nun aber die Bezeichnung ontologisch auf alle so gefasste Begriffe und Beweise aus, denselben für sich in's gemein alle Gültigkeit aberkennend.

Die Ontologie als die Lehre aus der Erfahrung des Seienden zu erschliessen, welche mit der Metaphysik zusammenfällt ist mit Obigem nicht zu verwechseln.

Gültig ist zunächst nur die Daseinserkenntniss, die man direct aus der innern und äussern Erfahrung gewinnt, vorbehältlich der nothwendigen begrifflichen Berichtigung. In der beziehentlichen Vergleichung zahlloser Erfahrungen erkennen wir nicht nur die Einzeldinge,

soweit wir sie nach wahrgenommenen Merkmalen begreifen können, sondern auch vielfache Verhältnisse zwischen denselben. Diese Erkenntnisse wecken in uns immer erweiterte Geisteskräfte und die in unserm Intellect liegende Denkgesetzlichkeit befähigt uns auch, die in der Natur und deren Verhältnissen waltende Gesetzlichkeit, bald zu erkennen, bald zu fordern, um so die gegebenen Erfahrungen begrifflich zu berichtigen. Nur die so aus der Erfahrung gewonnene Erkenntniss kann wissenschaftlich Erfahrung genannt werden, auf deren Grunde einzig und allein bei richtiger logischer Folgerung eine gültige Daseinserkenntniss erreicht werden kann.

Da die Erfahrung uns ein nicht durch unser Denken Geschaffenes, sondern nur durch dasselbe Erkanntes, also ein von unserm Denken an sich Unabhängiges darstellt, so müssen wir wohl beachten, dass wir in unser Seinsverständniss von demselben nichts subjectiv Gedankliches einführen. Meistens lässt es sich sehr wohl unterscheiden, was nur bloss gedanklich sein kann.

Es ist klar, dass die oben beschriebenen ontologischen Begriffe und Schlüsse jener erforderlichen Grundlage entbehren. Ebenso ungültig sind aber auch diejenigen Begriffe und Schlüsse, welche nur auf einer unzureichenden oder irrigen Erfahrung beruhen oder von solchen ausgehen. Ohne alle, wenn auch irrige oder dunkle und verworrene oder überhaupt nicht zukommliche Erfahrungen, wird kein menschlicher Gedanke gefasst. Solche unbestimmte Erfahrung liegt also jedem gefassten Begriff irgendwie zu Grunde; umsomehr kommt es immer auf eine richtige und zureichende Erfahrung an. Da alle unsere Erkenntniss von einer solchen ausgehen muss, um Gültigkeit zu haben, so sind schon deshalb bloss formell dialektisch gebildete Begriffe zu Wirklichkeiten beziehungslos, weil deren Erschliessung des Erfahrungsanhalts bedarf. Solche ungültige Begriffe und Beweise nennen wir nun, in Analogie zu dem ontologischen Beweise Gottes, ontologisch. — Die Ontologie oder Seinslehre, welche etwa wie z. B. Kant das Dasein überhaupt als ein Ewiges, oder wie Andere als ein Unveränderliches postulirt, würden wir ebenfalls ontologisch nennen; nicht aber die Daseinslehre, die sich auf zureichender Erfahrung gründet. Ontologisch wird zum fernern Beispiel der Begriff der Nothwendigkeit gebraucht, wenn man daraus das Werden erklären will: oder der der Ewigkeit, wenn man schlechthin demselben die Materie subsummirt. Der Begriff der Ewigkeit enthält offenbar die Dignität der Unbeschränktheit, da nichts Beschränkendes vorgehend sein kann. Aber weder Einem noch allen Atomen, weder allen noch Einem Atom ist jene Dignität beizumessen. Ferner war es eine ontologische Begriffsbildung, in der Kant zur Bestimmung der Substanz der Seele die Einfachheit postulirte: nämlich jene Einfachheit für die es keine Erfahrung giebt und die kein Denken erreicht. Diese Einfachheit selbst ist ein leerer Begriff, dem nichts subsummirt werden kann.

Wir haben zahllose gültige Begriffe, die auf zureichender Erfahrung begründet sind, nämlich auf richtiger Erfahrung, wenn auch noch so mittelbar logisch erschlossen; aber man hütet sich immer ihnen Heterogenes zu unterstellen. Die Sprache überliefert uns Begriffe aller Art, die immer anfänglich der Erfahrung entnommen sind, in Epochen langer denkgesetzlicher und daher logischer Vervollkommnung, welche daher insgemein entsprechende Anwendung finden können. Sie finden fast immer ein Bezügliches in der Wirklichkeit, weil sie derselben entnommen oder erschlossen sind. Doch müssen alle Begriffe jederzeit die Prüfung bestehen können, ob sie der Wirklichkeit, die ihre Grundlage sein soll, entsprechen. Dabei muss von der betreffenden Wirklichkeit und was sich daraus in Beziehung zu dem begrifflichen Inhalt folgern lässt, ausgegangen werden; nicht von dem Begriffe aus, denn das wäre ontologisch: und es möchte sich häufig zeigen, dass derselbe, wenn überhaupt zutreffend, doch zu weit oder auch zu enge in seiner üblichen Bedeutung sei. Begriffe können durch den Anhang »absolut« oder in anderer Weise verengt werden, wie in andern Definitionen sowohl verengt als erweitert werden, und wo dies rein dialektisch geschieht, würden wir deren Anwendung auf Wirklichkeit ontologisch nennen. Anders und gültig ist es, wenn die Erweiterung oder Beschränkung nach den richtigen Folgerungen aus den wirklichen Verhältnissen sich ergiebt. Ein ontologisch Entworfenes kann ja einmal wirkliche Beziehung finden, wenn es sich der Wirklichkeit nach als zutreffend erweiset; dann ist aber dies Letztere der gültige Schluss. Schon Aristoteles bestimmte die aus rein dialektisch gebildeten Begriffen gezogenen Schlüsse, als blosse Wahrscheinlichkeitsschlüsse. Widerspruchsvolle Begriffe haben dagegen nicht einmal die Möglichkeit für sich, und müssen als ein absolutes oder relatives Nichts erklärt werden: wie z. B. »Eine Existenz als Erscheinung«, mit welcher Einschränkung die Existenz vernichtet ist, indem man Existenz und wirkliche Empfindung doch nicht als synonym betrachten kann. Relativ zum Existenzbegriff hat man Nichts, es bleibt nur Erscheinung nach. Ferner das zeitlose uncausale Ding an sich und die ebenso bezeichneten Noumena; das nicht existirende Subject des Denkens etc. etc. Dieses alles ist absolut Nichts.

Intellectualität.

Wir unterscheiden die thätige selbstbestimmende Intelligenz oder den Intellect von derjenigen Intelligenz, die sich in der Wirkungsart der bedingten Natur überhaupt, bekundet, welche wir als Intellectualität bezeichnen. Dieselbe ist ein Ausdruck intellectueller Bestimmung der in solcher Bestimmung fortwirkenden blinden Kräfte. Die Intellectualität wird in betreffenden Verhältnissen durch unverkennbare charakteristische Merkmale ersichtlich. Die Erzeugnisse menschlichen Kunstfleisses höchster und primitivster Art unterscheiden wir mit voller Zuverlässlichkeit an jedem Merkmal, welches einen gewollten menschlichen Zweck bekundet. An jedem Kunstwerk, an jeder künstlichen Maschine ermessen wir den Intellect des Meisters oder Erfinders. Das Werk enthält keinen Intellect, aber es enthält einen Ausfluss von Bestimmungen, die nur einem menschlichen Intellect entspringen konnten, eben weil sie beschränkten, aber bestimmten menschlichen Zwecken dienen.

Der Mensch kann nur erkannten, und daher beschränkten Zwecken Rechnung tragen, und muss sich des Stoffes bedienen mit den Eigenschaften wie die Natur es bietet. In der Natur aber ist selbst das Sein des Wirkens wegen; in ihr sind Sein und Eigenschaften naturzweckmässig bestimmt: ein für uns unübersehbares Feld! In unserm Gesichtskreis liegt aber das Genügende zu einem annähernden Verständnisse. Lassen wir uns doch auch nicht den Genuss der Werke unserer Künstler und Dichter verkümmern, wenngleich deren Intentionen abweichend aufgefasst werden, und oft auch gar nicht congruent auffassbar sind.

Die ersten Ideen der Erfindungen sind meistens der Natur abgelauscht. In den complicirten Maschinen unserer Werkstätten herrscht ein gesetzliches und zweckmässiges und daher intelligentes Verhältniss. Eben dasselbe, nur in höhern allumfassenden Beziehungen erkennen wir in der Natur. Der Naturmensch hüllte sich in Thierfelle und

schützte sich zweckmässig gegen die rauhe Kälte. Für die Thiere hatte ja so auch ursprünglich die Natur gesorgt. Der Mensch flocht seine rohen Netze zum nährenden Fischfang, wie die Spinne ihre unnachahmlich feinen Netze spinnt. Jener wärmt sich am lodernden Feuer, und die Natur erwärmt und erleuchtet die Welt durch ihre Sonnen. — Der Stein, der zur Erde fällt folgt demselben Gesetze, welches die Weltkörper zusammen und in ihren ewigen Bahnen erhält. Ist das Eine unleugbar in dem bezeichneten Sinne intellectual, so ist es in dem höhern Grade auch das Andere. In dem einen konnte nur Einzelnem Rechnung getragen werden, in dem andern sehen wir Nahes und Fernes berücksichtigt. Das Licht, das unser Auge erhellt, die Wärme, die unserm Körper unentbehrlich, dienen zugleich den Entwicklungen der gesammten Natur. Dagegen bedurfte es der vollkommenen Einrichtung in der ganzen weiten Natur, damit nur ein belebtes Auge zu sehen vermöge. Wohin wir blicken, finden wir in der Natur Stoff zu ähnlichen Betrachtungen. Mit jeder Verbesserung des Fernrohrs oder des Mikroskops erweiterte sich unser Einblick in dieselbe, und überall zeigt sich uns im Grossen wie im Kleinsten ein Gefüge und eine Bestimmung, die dem Einzelnen und zugleich der Harmonie des Ganzen dient. Niemand bezweifelt die Möglichkeit einer ewigen Dauer der Natur; aber ohne die obwaltende Harmonie müsste sie in ein wüstes Chaos zerfallen, alle Lebenskeime erdrückend und alle Spuren eines Organismus verwischend. Ein unpartheiischer Beobachter wird sich sagen müssen, dass selbst unsere beschränkte Vernunft hinreicht, um nicht nur in unserm eignen Körper, sondern wohin immer man seine Untersuchungen lenken kann, zu finden, dass die von der Natur angewandten Medien im grossen Ganzen ihren Bestimmungen, sofern sie uns deutlich sind, wunderbar entsprechen; und um so mehr wenn man erwägt, dass alles auch dem uns unübersehbaren Ganzen und auch wohl uns nicht denkbaren Zielen entsprechen muss. Anders mag es sein, wenn wir selbst erdachte Ziele, oder auch wohl ein nicht unberechtigtes, aber einzelnes Ziel setzen. Man frägt sich oft nicht einmal, ob eine vermeintliche Verbesserung auch der Menschheit überhaupt, geschweige weitern Naturverhältnissen zuträglich sei. Unsere eignen menschlichen Einrichtungen finden natürlich noch viel seltener allgemeine Anerkennung. Der grösste Staatenlenker, und wäre er ein solcher wie ihn Jahrtausende nicht gebären, macht es schwerlich jedem Einzelbürger recht. Was der eine lobt, tadelt der andere, und wie viele wissen es immer von ihrem Standpunkte aus besser. Bei unserer schrankenlosen Freiheit in der Beurtheilung der Natur geht es uns nicht anders als jenen Staatsbür-

gern, den noch zur Seite steht, dass Niemand unfehlbar sei. — Mancher hat auch wohl gerechte Klage, wenn man nicht bedenkt, dass das Urtheil einen höhern Standpunkt als den selbstischen erheischt. Das dem Einzelnen beschiedene Los, von so manchem Gegebenen abhängig, kann ja ein sehr verkümmertes sein. Trotz allgemeiner Geltung sind nicht Reichthum, Stand und Rang darin entscheidend, worin des Geschickes Fügungen so mannigfaltig sind. Dem Hungernden kann doch geholfen werden, nicht dem vom unabänderlichen Geschick Bedrängten. — Das kostbare Geschenk der Freiheit erfordert nun einmal auch seine Opfer. Dieselbe findet selbst in der blinden Natur einen gewissen Ausdruck. Die einmal bestimmten Naturkräfte wirkten von jeher ihrer Begabung gemäss und diess nur macht es, dass wir, wie es unser Dasein erfordert, das was noch nicht ist hervorrufen oder vermeiden können, indem wir die gesetzliche Abhängigkeit der Wirkungen von ihren Ursachen erfassen und darnach verfahren. Daneben legte die Natur in den menschlichen Geist die Möglichkeit, das Unabänderliche mit hohem Sinn zu tragen, und über das kurze Leben hinaus ihrer allgemein waltenden Sorgfalt zu vertrauen. Es ist nicht Kleinmuth, wenn man einem andern Leben, dessen Unmöglichkeit uns wenigstens Niemand verbürgen kann, nicht entgegen sehen möchte, »wo wüste Kräfte sinnlos walten«.

Mancher findet dem Lebenden oft nicht sentimentale Rücksicht getragen, dagegen Sorgfalt und Schönheit verschwendet, wo es doch dem menschlichen Auge fast entzogen; ein anderer tadelt die Zulassung des Bösen und der Bosheit überhaupt. Man findet in einem Organismus ein anscheinend überflüssiges Knöchelchen, und gleich ist die Natur unvollkommen Oft wird gefunden, dass der menschlichen Sentimentalität in der Natur nicht befriedigende Rechnung getragen sei. Sentimentalität ist die Uebertreibung eines berechtigten Gefühls. Wir möchten lieber auf die Natur hinweisen zur Einschränkung der falsch angewandten Sentimentalität in menschlichen Bestrebungen. Man sollte lieber objectiver die allgemeinen Folgen berücksichtigen. So ist es in der Natur. Wie käme aber der Mensch oder gar seine Sehweite dazu, alleiniger Naturzweck zu sein. Ausserdem sind es dieselben mannigfachen Elemente, die die Natur z. B. für die so wundervoll gefärbten Schalthiere im Meeresgrunde verwendet, wie sie uns nach ihrer Beschaffenheit die Farbenunterscheidung ermöglichen. Die Zulassung des Bösen ist ein unanfechtbarer Beweis der Freiheit, als eines höhern Princips. Der Mensch als Natursklave wäre nicht böse.

Manches in der Natur mag auch uns unbekannten Zwecken, dem Widerstreben gegensätzlicher an sich zwecklicher Kräfte, oder der Ma-

terie als solcher etc. zuzuschreiben sein; was aber, trotz der uns allen mangelnden Uebersicht, leicht als unwissenschaftlich verpönt wird. So lesen wir irgendwo: »Die Natur arbeitet nach dem Gesetze blinder Causalität, ist also nicht von dem Bewusstsein eines Zweckes begleitet«. Unter Natur kann hier nur die bedingte Natur verstanden werden, nicht die Natur als selbstbedingende Macht (eigentlich nur eine Umschreibung des Namens »Gottheit«, in welcher Bedeutung der Ausdruck »Natur« auch zulässig ist, und auch von uns angewendet wird.

In jenem Sinne ist also der Ausspruch vollkommen richtig; das hindert aber nicht, dass eben die Bedingtheit der Natur, als höchster Bestimmung entsprossen, sich uns als dasjenige darstellt, was wir Intellectualität [1]) nennen. Dieselbe ist also der Ausdruck der göttlichen Bestimmung im Sein und Wiesein sowie im Wirken der Dinge. Daraus geht hervor, dass Ursächlichkeit, Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit, die wir auch als Naturmodalitäten charakterisiren, nothwendige Bedingungen der intellectualen Verhältnisse sind, und gleichsam neben der bestimmten Beschaffenheit der Dinge, ihren Inhalt bilden.

Die Intellectualität ist keine Kraft, aber die Kräfte der Dinge sind intellectual, weil sie wirken, wie sie zu wirken bestimmt sind, und das Sein der Dinge ist es, weil es ist wie es ist. Ebenso ist es mit den Naturmodalitäten bewandt. Jedoch begreift man unter Ursache die causalen Dinge oder Wirkungen. So kann man auch sagen: eine gewisse Einrichtung sei intellectual, gesetzlich und zweckmässig; wie denn ja wahre Verhältnisse Seinsbeziehung bekommen, wenn man sie auf wirkliche Dinge anwendet, ohne doch an denselben etwas anderes zu sein als ein wirkliches Verhältniss. —

Ein Ding hat nur Eine Potenz, aber in dieser eine weite Mannigfaltigkeit, indem das Besondere nur durch entsprechende äussere Afficirung gelöst werden kann.

Die Intellectualität kann man als einen Ausfluss der göttlichen Idee betrachten. Der Letztern entsprechen die Mittel und Ziele in der Ersteren; dennoch wird diese niemals von jener erreicht, wenigstens scheinbar nicht; wenn wir nicht in Betracht ziehen, dass es in der

1) Der Ausdruck intellectual wird zuweilen gleichbedeutend mit intellectuell gebraucht. Da er ganz dasselbe als dieser Letztere alsdann bedeutet, so ist er in diesem Sinne ziemlich überflüssig. Wir wussten aber für den oben erklärten Begriff keinen passendern Ausdruck, so dass wir ihn wenigstens für unsere Schrift in dem definirten Sinne adoptirten; bitten aber den geehrten Leser, die etwas ähnlich lautenden Worte wohl zu unterscheiden. — Die Bezeichnungen Intellectualismus und Intellectual-Philosophie bleiben da noch unterscheidbar.

Idee selbst lag, dass die einmal ihr gemäss ausgestatteten Kräfte der todten Natur keine andere Bestimmung leiten sollte, als die der wechselnden actuellen Verhältnisse, wodurch jeder sich ergebende Widerstreit der Kräfte zulässig blieb, dass vornehmlich auch dem freien Wollen, der Einwirkung des Lebens überhaupt die weiteste Rechnung getragen war. Die Idee ist daher nicht starr, sondern schematisch; sie fordert ihre zweckmässigen Ziele, nicht aber, dass das Einzelne vollkommen erstehe: damit eben das uns unübersehbare Ganze aller Zeiten vollkommen sei.

Die Intellectualität zeigt sich uns daher sowohl in dem Gedeihenden als in dem Verkümmerten, das soweit sichtbar, doch wiederum der Natur dienstbar wird. Die höchste Idee, bloss als solche, wäre aber ein Phantom, ein Nichts, wenn sie nicht die Idee der allmächtigen Gottheit wäre.

Da nun, wie gar nicht anders möglich, das Universum von Gott seiner Idee gemäss erschaffen ist, wie könnte seine Welt uns da anders erscheinen, denn als ob sie den Grund und das Gesetz ihres Werdens und Seins in sich selber habe; wenigstens soweit die unorganische Welt in Betracht kommt. Zur Erklärung der organischen Entfaltung darf man es sich schon nicht so leicht machen, dass man sage: sie ist, folglich hat sie werden können, und das geistige Leben entzieht sich solcher Beurtheilung gänzlich.

Der Naturintellect.

Die Sinnlichkeit und die Empfindung. Das Gemüth.

Dem Wesen der Seele gemäss können alle ihre Thätigkeiten nur immateriell, ihre bewussten ausserdem nur intellectuell sein. Letztere werden in den Begriffen Denken oder Vorstellen, beides im weitern Sinne, oder Intelligiren sämmtlich umfasst. Wir nennen daher das geistige Gesammtvermögen Intellect und darin die Fähigkeit des Empfindens und Wahrnehmens, wie des Gefühls Naturintellect.

Wir haben gefunden, dass der Ausdruck Sinnlichkeit durch seinen Wortsinn die Auffassung des Begriffes unwillkürlich beeinflusst, ihn mindestens unklar lässt. Was soll man z. B. unter Sinnlichkeit verstehen, wenn Kant sagt: »Bei der leblosen oder bloss thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloss sinnlich bedingt zu denken«, p. 426. Sie ist bei dem Leblosen offenbar todte organische Thätigkeit, die dem Thiere nicht die mindeste Empfindung gäbe. Heisst es doch auch ganz richtig: »dass ohne Verstand kein Gegenstand gedacht werden könne«, p. 89. Dann aber ist den Thieren die Anschauungsart in Raum und Zeit versagt. p. 86. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn in der gewöhnlichen Auffassung des Begriffs die todte organische Thätigkeit nicht fern gehalten, sondern als lebendig einwirkend aufgenommen wird.

Indem wir die Natur unserer Seele in ihren Thätigkeiten und Vermögen durchgehends berücksichtigen, so enthalten wir uns des in seinem Wortlaute eine verfängliche abzuwehrende Beziehung zu der körperlichen Sinnenthätigkeit enthaltenden Wortes, Sinnlichkeit, und halten principiell an unserer obigen einheitlichen Auffassung fest, ohne die einmal gebräuchlichen übrigen Bezeichnungen als Empfindung, Verstand, Vernunft etc. umgehen zu können, noch zu wollen. Wo wir uns veranlasst finden, selbst noch die Ausdrücke Sinnlichkeit und sinnlich anzuwenden, geschieht es aber im Sinne eines rein seelischen Vermögens, und als eines geistigen, sofern es Bewusstsein ist.

Die Sinnlichkeit muss zum Theil als intellectual, zum Theil als intellectuell definirt werden. Ersteres geht dem Letztern voran. Was in ihr Gefühl oder Empfindung oder Wahrnehmung ist, ist rein intellectuell, wie das Bewusstsein überhaupt. — Für die productive Einbildungskraft, die KANT theils der Sinnlichkeit, theils dem Verstande zuschreibt, und die, wie es scheint, mit Bestimmungen der Zeit- und Raumsinne die Gegenstände der Wahrnehmungen produciren soll, finden wir keinen gültigen Erfahrungsausgang, also auch keine Erschliesslichkeit.

Wir haben uns zur Aufgabe gesetzt, die intellectuellen Thätigkeiten der Seele von ihren intellectualen Wirkungen zu unterscheiden. Auch die Natur der letztern, als seelische Thätigkeiten, muss der Natur der Seele entsprechen. Die Charakteristik der erstern ist das Bewusstsein. Nur was sich unserm Bewusstsein offenbart, hat für uns actuelle Geltung, ohne dem Dasein nach von uns im geringsten abhängig zu sein. Alle bewusste menschliche Thätigkeit kann und muss als geistig unterschieden werden, in welchem Ausdruck sie auch als seelische und zwar höhere seelische Thätigkeit umfasst wird.

Das Ausseruns oder das Aeusserliche kann die Seele nur vermittelst ihrer eignen körperlichen Organe tangiren, schliesslich also durch die immateriellen Kräfte der Atome, was wir unter dem Artikel »Urzeichen« näher erklären. Die bewusste Auffassungsfähigkeit empfangener Eindrücke nennen wir deshalb Naturintellect, weil die geistige Empfindung und Wahrnehmung unentwegliche Naturbestimmung ist. Wir müssen darin das vollkommenste Mittel erkennen, entitätische oder dingliche Verhältnisse in intellectuelle Erkenntniss überzuleiten. Diese Erkenntniss des Wirklichen, und nicht eines anderen, ist offenbar Naturzweck. Immer bleibt das eine dinglich und körperlich, das andere intellectuell; das eine Körper mit den durch sie gebildeten Verhältnissen, das andere Gedanken, Empfindungen und Wahrnehmungen. Auch bezielen Naturzwecke kein begrifflich postulirtes Unicum. Den Bedürfnissen des Lebens, wozu auch dessen Erträglichkeit, Erhaltbarkeit und Annehmlichkeit bis hinan zu dem Höhern und Idealen gehört, ist ebenso erweislich als sichtbar Rechnung getragen. Was unser Urtheil hierin bestimmen muss, ist keine einseitige Auffassung, denn dieselbe muss durch ein erworbenes Verständniss des Allseins getragen sein.

In dem ganzen Erkennungsmodus findet von dem Ausgange an nur causale Folge statt, denn jede andere wäre unmöglich. Nur mit der Naturdeutung könnte eine, und nur eine für das Leben erspriessliche Ideellisirung hinzutreten, z. B. in der Farbenauffassung. Die Unterschiede werden aber irgendwie causal angedeutet. Die Organisation des Nervensystems in dessen Verhältniss zu der Seele bedarf erst jener ganz äusserlichen causalen Afficirungen, um derselben ausser dem was in dem Körper, also im Bereich der Nerven selbst statt hat, Eindrücke von Aussen mitzutheilen. Und die Thätigkeit der Nerven ist ebenfalls durchaus causal. — Dies stellen wir dem Einwurfe gegenüber: dass weder die Psychologie noch die Physiologie die Empfindungen und Wahrnehmungen als Eindrücke im eigentlichen Sinne betrachten könne, wenn damit gesagt werden soll, dass denselben keine von der Seele recipirten Eindrücke zu Grunde liegen. Der Naturintellect zeigt sich also als Empfindung, indem auch die Wahrnehmung nur eine besondere Art der Empfindung ist; und diese haben wir als ein Gegebenes, als ein ebenfalls gegebenen exacten Verhältnissen Entsprechendes, zu dessen Deutung unser Intellect zwar befähigt ist, aber nur nach einer unabänderlichen Naturbestimmung. Empfindung hat immer Bewusstsein als Kennzeichen und ist sie daher das charakteristische Merkmal des Lebendigen. Der Empfindung zur Seite steht die Empfindlichkeit als eine Receptivität ohne Bewusstsein. Auch die intellectuale Receptivität der Seele ist bewusstlos. Statt Empfindlichkeit wäre vielleicht der Ausdruck Reizbarkeit bezeichnender. Dem noch nicht actuellen Bewusstsein geht immer die intellectuale Receptivität vorher. In der Intellectuellität liegt aber auch das Bewusstsein. So unverrückbar auch die Modalitäten der Empfindung bestimmt sind, so liegt doch in der geistigen Beherrschung der Auffassung die Möglichkeit in jener, dem was an sich nicht zu ändern ist, einen höhern oder mindern Werth zu geben, die Auffassung selbst zu verfeinern wie zu vernachlässigen. Einen weitern Einfluss haben wir auf die Entwicklung des Gemüths, selbst in den Richtungen des Lust- und Unlustgefühles. Wir können suchen und meiden unter vielem Möglichen, können die Erduldung stützen und die Empfänglichkeit heben und so zur Entwicklung unsers Seelenlebens zu höherer Vollkommenheit das meiste selbst beitragen.

Das Gemüth steht dem Charakter zur Seite. Wir bezeichnen damit die in dem Zustand der Seele aufgenommenen Neigungen und geistigen Gefühle als Dankbarkeit, Wohlwollen, Mitgefühl, Empfänglichkeit und Widerstandsfähigkeit. Die Beschaffenheit des Gemüths hängt dann von den hervortretenden Neigungen und Gefühlen ab. Es gehört dem freien, nicht dem Naturintellect an. Dieser ist angewiesen, das Angenehme zu suchen und das Unangenehme zu meiden und mit dem Indifferenten sich oft zu begnügen, muss aber das Unabwendbare ertragen. Dies erleich-

tert wenigstens geistige Widerstandsfähigkeit. Die meisten Lebenswerthe hangen zum grossen Theil von der Empfänglichkeit ab, nach der sie geschätzt werden, folglich ist der Besitz eines zugleich widerstandsfähigen und empfänglichen Gemüths kaum zu überschätzen.

Das Gemüth bildet sich von Kindheit an, wobei erfahrungsmässig vererbte Anlagen belangreich sind, in continuirlichen Bestimmungen des freien Intellects und bildet dann einen Seeleninhalt, der den thätigen Intellect ferner beeinflusst. Man hat sich nicht die Seele als eine tabula rasa zu denken, als immer nur von neuem denkend, sondern als im continuirenden Denken beständig aus ihrem reichhaltigen Innern schöpfend. Darin liegt auch ein Erweis der Nothwendigkeit einer existirenden Seele. Solcher, wie anderer geistiger Inhalt liegt immer wie das Gedächtniss im Unbewussten, d. h. in der Intellectualität der Seele, der Trägerin ihrer Intelligenz. Es ist dieselbe Seelenkraft, die nach der Intensität ihrer Thätigkeit bald im Bewusstsein sich klar wird, bald ins Unbewusste zurücktritt und daher jederzeit allen Anregungen gemäss aus dem Innerlichen schöpfen kann. Wir müssen aber zu unserm Verständniss diese Kraft nach der Modalität ihrer Thätigkeiten unterscheiden.

Anschauung, Wahrnehmung und Auffassung sind also Thätigkeiten des Naturintellects, die wir auch als Wahrnehmung zusammenfassen. Noch allgemeiner ist derselbe das Vermögen der Empfindung und des Gefühls. Die Wahrnehmung giebt uns in der Erscheinung ein intellectuelles Abbild der wirklichen Dinge, ihrem jezeitigen Zustande nach. Nur dieser und dessen causale Veränderung wird uns zur Orientirung dienlich. Daher ist das wirkliche Ding in seinem Zustande unser Object in der Wahrnehmung. Die Erscheinung ist nichts anderes als ein Mittel der Erkenntniss. Dass sie es sei, danken wir der Befähigung des Naturintellects.

Die Entwicklung des Intellects.

Die Natur der Seele, also die Seele selbst ist es, in der alles vorgeht, was wir als Intellectualität und Intellectuellität unserm Verständniss nach unterscheiden, was wir als Thätigkeiten des Naturintellects, des Verstandes der Urtheilskraft oder der Vernunft auffassen, oder als Begehren oder Wollen begreifen. Alles dieses bedarf der Grundlage der Intellectualität, und was wir vielleicht als reine Verstandes- oder Vernunfthandlungen betrachten, bedarf ausserdem des Einflusses der Gesammtnatur der Seele, wenn auch nicht zur Bestimmung, doch zur Ermöglichung. In solchem Sinne sind überhaupt Vermögen, Eigenschaften und Kräfte der Dinge aufzufassen; also nicht als Etwas in den Dingen für sich Seiendes.

Das Entstehen der menschlichen Seele können wir nur gedanklich als eine causale Thatsache betrachten; aber von dem Momente an wo sie ist, enthält sie nothwendig schon entwicklungsfähig die geistigen rudimentalen Elemente ihrer höchsten Entwicklung; denn als ein für sich bestehendes Wesen kann ihr von Aussen absolut nichts einverleibt werden. Die ersten Stadien des Seins sind denen des niedrigen Thierlebens ähnlich. Die äussern Eindrücke sind darin gleichartig und wecken erst allmählich die verschiedenen vorhandenen Fähigkeiten: deren in ihrer Thätigkeit sich zeigende Verschiedenheit tritt also wie sich hieraus ergiebt, nicht von aussen zu der Natur der Seele hinzu, sondern entwickelt sich immer nur aus der eignen Natur, bis endlich auch die höhere menschliche Entwicklung sich anbahnt. Die Körperanbildung ist nur intellectual. Sie entsteht mit der jungen Seele selber, und wird dadurch individuell.

Primäre Afficirungen wecken erst in einer gewissen Organisationshöhe die Empfindung. Die ersten Empfindungen sind natürlich unbestimmt, dunkel und verworren, aber der Intellect ist damit doch aus der Intellectualität aufgetaucht, um sich bei jeder ferneren Empfindung mehr und mehr zu entwickeln, bis die normale Klarheit in Empfindung

und Wahrnehmung erlangt wird. Dazu bedarf es auch der gleichzeitig fortschreitenden Ausbildung des Körpers.

Da die Natur der Seele spirituell oder geistig ist, so kann sie auch nur geistig oder intellectuell empfinden und wahrnehmen. Die körperlichen Sinne dienen darin nur als vermittelnde Medien mit der Aussenwelt und dem eignen Körper, indem die Seele selbst nur vermittelst dieser Medien afficirbar ist. Die Seele hat, als existirender Geist, nothwendig intellectuale Potenz oder Fähigkeit; ihre bewussten Thätigkeiten können aber nur geistig oder intellectuell sein. Der Instinkt ist die unterste Stufe des allgemeinen Intellects. Der Instinkt ist es, der in seiner Vorbestimmung die allerersten Reihen der Wahrnehmungen aufnimmt, womit sie ins Bewusstsein treten. Er bestimmt, wie später der Naturintellect aber zugleich in dirigirender Weise die Auffassung der empfangenen Merkmale. Da die Entwicklung eine progressive ist, die mit jeder neuen Auffassung sich erweitert, und mit solcher Erweiterung in die nächste Auffassung tritt; so wird der Naturintellect, der wie gezeigt schon im Instinkt thätig war, immer mehr und mehr geweckt, und die schon angebahnte Erfahrung beginnt klarer zu werden. Mehr bedarf es nicht um auch den freien Intellect zur Mitthätigkeit veranlasst zu sehen. Bis da führte die junge Seele gewissermassen noch ein animalisches Leben. So wie aber der höhere Intellect sich in der Erfahrung weiter und weiter entfaltet, zeigt sich auch die höhere menschliche Natur, die uns schon aus dem zartesten Kindesauge entgegenstrahlt.

Auf solchem langsamen Wege entwickeln sich unsere Begriffe; man sieht aber auch, dass sie sich auf solche Weise entwickeln *können*. — Ueber *Nichts* lässt sich *nicht intelligiren*, wohl aber, und einzig und allein über ein Unterscheidbares; und dieses giebt uns die äussere Afficirung ununterbrochen. Die Thätigkeit des Naturintellects in der Unterscheidung ist rein *intellectuell*, denn eine andere übt er nicht. Seine blosse Auffassung ist Naturbestimmung, hat also eine, wenigstens dem Apriori Kant's gleiche Dignität. Nur darin, dass die Seele unterscheidet und daran die ihr möglichen Combinationen knüpft, entwickelt sich ihre vorhandene geistige Fähigkeit, die von aussen keine Ergänzung empfangen kann. Die herrliche Natur spiegelt sich sowohl im stummen See, als im belebten Auge, aber weder hier noch dort kann sie Intellectuellität *ergänzen*. Dennoch ersieht man demnach, dass *alle unsere Begriffe* erst in der langsamen Erfahrung geweckt werden konnten, wie es denn eine allgemeine Naturenrichtung ist, dass kein Ding ohne vorhergehende oder gleichzeitige Afficirung thätig werden kann. Dieselbe giebt der Seele keine Directive, da solche nur von

ihrem Intellect ausgeht. Wäre die Seele nicht intellectuell, so nähme alles materiellen Verlauf. Ebenso ist die Auffassung und Unterscheidung rein intellectuell. Alledemnach muss in der Seele die zureichende *Fähigkeit* liegen, Begriffe überhaupt zu fassen. *Sie hat aber damit noch absolut keinen Begriff.* Die Fähigkeit, um einen bestimmten Begriff zu erfassen, kann aber durch entsprechende Erfahrung, und wäre es auch nur erst nach und nach, geweckt werden, folglich haben wir keine der Erfahrung durchaus entbehrenden Begriffe. Wie uns aber die Natur, oder vielmehr die Gottheit empfinden und wahrnehmen lässt nach ihrer Bestimmung, so legte sie auch in die menschliche freie Denkfähigkeit eine Klarheit, die eine denkgesetzliche und deshalb zur Wahrheit führende Richtung zeigt. Die so erkannte Wahrheit, die, wie wir gezeigt, immer eines, dann immer *zureichenden* Erfahrungsausganges bedarf, lässt sich vielfach in den Verhältnissen der uns gegenüber stehenden Wirklichkeit, und unaufhaltsam prüfen, so dass diese Uebereinstimmung namentlich in unsern allgemeinen Begriffen längst gefunden ist, und immer aufs neue gefunden werden kann. Ausserdem müssen wir ja die Bestimmung der ursprünglichen seelischen Ausstattung und Begabung dem allerhöchsten Intellect zuschreiben, denn Höheres ist uns nicht fasslich. In einem Träger solcher Eigenschaft können wir dann mit logischer Folgerung ein unbeschränktes Vertrauen setzen. Was wird dagegen aus der Zuverlässlichkeit der »reinen Erkenntniss« Kant's, wenn man ihre Herkunft nicht kennen soll? Was sich darneben als logisch erschlossen und in aller Anwendung bewährt, hat einzig und allein *darum* seine Gültigkeit.

Die Wirkung ist von ihrer Ursache immer verschieden. Es liesse sich daher schliessen, da wir immer nur durch Wirkungen afficirt werden und, wie man voraussetzt, auch diese nur erkennen, so könne schon deshalb unsere Auffassung derselben uns kein richtiges Verständniss von der ihnen zu Grunde liegenden Ursache geben. Dies würde doch nicht hindern, indem uns Causalverhältnisse bekannt sind, von erkannten Wirkungen auf ihre Ursachen zu schliessen. Allein die Natur hat uns dies vorweg genommen und uns dadurch vor manchem Irrthum bewahrt. Unsere Seele wird nun zwar, und ausschliesslich durch causale Urzeichen, die man als Wirkungen ansehen muss, tangirt aber diese Urzeichen, oder Wirkungen gelangen gar nicht als ein Solches zu unserer Erkenntniss. Sie werden erst in unserer Seele durch eine intellectuale Metamorphose zu Merkmalen, und auch diese erkennen wir nicht als was sie nur intellectualiter sind, denn das wäre uns unbegreiflich, sondern als was der Naturintellect sie aufzufassen befähigt und bestimmt

ist, nämlich als intellectuelle Notionen. Darin ist ohne unser Zuthun ihnen das gegeben, was sie uns bedeuten sollen. Die Notionen zeigen uns daher die Ausgangsverhältnisse der Afficirungen, welche in den Urzeichen nur characteristisch angedeutet sind, was aber der feinfühligen Natur genügt, um die Metamorphose zu bewirken. Die Erschliessung, der wir oben, als uns verbleibend erwähnten, hat also die Natur für uns vollbracht. Dies ergiebt sich unter anderm auch daraus, dass wir die Dinge als ausser uns im Raume vertheilt auffassen wie es der Causalität, nicht der Wirkung entspricht.

Wenn wir bedenken, dass unsere Auffassung intellectuell, die Körperwelt aber materiell ist, so müssen wir bekennen, dass die Art unserer Erkenntniss uns jedenfalls von der Natur entgegengebracht werden musste, und zwar sowohl einerseits durch die Bestimmungen unsers Naturintellects, als auch andererseits durch die allgemeinen Bestimmungen in der Materie.

Der Intellect.

Da wir die Natur der Seele nicht kennen, indem wir sie durch die ihr erweislich zukommende Bezeichnung: immateriell, nur der Sphäre der Materiellität entheben; dagegen ihre Thätigkeiten sehr wohl erkennen, müssen wir, um deren Verhältniss zur Seele richtig zu erschliessen, die Einheit der Seele in Betracht ziehen; denn diese offenbart sich im einheitlichen Bewusstsein, welche das Bewusstsein der wirklichen Seele selbst ist.

Wir unterscheiden nun zuerst zwei verschiedene Thätigkeiten der Seele: die unbewussten, welche wir intellectual nennen, und die bewussten, welche wir insgesammt intellectuell nennen. Dies besagt, in Berücksichtigung der Einheit der Seele, nur, dass sie in beiden so verschiedenen Richtungen thätig sein kann, ohne in ihrer Gesammtpotenz abgesonderte Vermögen zu erfordern. In dieser Erkenntniss behalten wir aber gedanklich die uns zu unserm Verständniss nothwendige Eintheilung bei, und schreiten, in demselben Sinne, zu weitern Eintheilungen, wie sie die mehrfachen Thätigkeiten der Seele ergeben.

Das gesammte, mit Bewusstsein verknüpfte Vermögen der Seele nennen wir Intellect. Die niederste, aber mit Vorbestimmung und Directive versehene intellectuelle Kraft heisst Instinkt. Die intellectuelle, ohne Directive, aber mit Vorbestimmung versehene Auffassungskraft nennen wir Naturintellect, weil seine Auffassung durch die Natur bestimmt ist. Will man hierfür die gebräuchliche Benennung Sinnlichkeit beibehalten, so muss dieselbe doch als rein intellectuell und ohne die fast unvermeidliche Wortbeziehung zu den organischen Sinnen gedacht werden. — Wir bedurften auch einer Bezeichnung, die alle unbewussten Functionen oder das, was wir unter Intellectualität begreifen, ausschliesst, was aber zum Theil in der Sinnlichkeit Aufnahme findet.

Die höhere unvorbestimmte und daher freie intellectuelle Kraft

nennen wir freien oder höhern Intellect, behalten aber auch die üblichen Unterscheidungen als Verstand, Vernunft etc. bei. Wir denken uns aber die Seelenpotenz, oder vielmehr die Seele selber, gleichsam als ein Centrum, von dem die mannigfachen Thätigkeiten ausstrahlen. Um das Bewusste überhaupt zusammenzufassen, setzten wir den Namen Intellect ein, und gebrauchen diesen Ausdruck auch figürlich für die bewusste Seele, deren Dasein, als bloss solche, wir damit aber nicht andeuten wollen, denn die Seele ist nur in ihrem Gesammtsein.

Die Thätigkeit der Seelenvermögen ist immer im gemeinschaftlichen Fluss; kann es wenigstens sein. So fliessen unsre Erkenntnisse immer ins Unbewusste zurück, um bei jedem zureichenden Anlass zum Theil wieder im Bewusstsein auftauchen zu können. Das Wollen ist ein Resultat des intellectuellen Denkens überhaupt, denn was nicht denkt (im weitern Sinne) kann nicht wollen, daran kann aber alles, was im Bewusstsein liegt, denkcausal betheiligt sein, mit dem Umstande, dass die Entscheidung dem höhern Intellect ermöglicht ist. Die höhern Vermögen können sich im Denken ebenfalls immer unterstützen und eine wirkliche Grenze zwischen Verstand und Vernunft ist kaum zu ziehen.

Der Intellect kann uns von der Aussenwelt nichts weiter geben, als ein intellectuelles Verständniss, welches genügt, um uns in derselben zu orientiren, und welches für alle Lebenszwecke ausreicht; und da derselbe eine höhere Ausbildung zulässt, so bietet er auch dem Wissen ein unerschöpfliches Feld, indem die Verhältnisse der Welt seiner Untersuchung, bis zu einem gewissen Grade, sich nicht entziehen. Verstand, Vernunft mitsammt dem Wissen wäre aber ein kalter Besitz, wenn mit alledem nicht auch das Imperative in den Thätigkeitsrichtungen begreiflich werden müsste, und begreiflicher mit jedem zunehmenden Wissen.

Nach Kant »drückt das Sollen eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird«, p. 426. Es kann sich aber hier um eigentliches Naturgeschehen gar nicht handeln, sondern um unser Thun und Lassen und dem darin erkannten Sollen. Selbst den höhern Thieren wird ein Sollen, wenn auch nur als solches, begreiflich: — doch warum wird die Vernunft hier nicht erwähnt? Um dafür eine intelligible Vernunft zu erschliessen, wenn auch mit der Einschaltung, »dass es übrigens auch bloss erdichtet sein möchte«, p. 425.

»Sofern die reine Vernunft Noumenon ist und in ihr daher nichts geschieht, so wird in ihr keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen angetroffen. Sie fängt also ihre Wirkung in der Sinnenwelt von selbst an, ohne dass die Handlung in ihr selbst anfängt«, p. 422. »In Ansehung ihres intelligiblen Charakters gilt kein Vorher und Nachher und keine vorhergehenden dynamischen Gründe«, p. 430. »Warum aber dieser intelligibler Charakter gerade diese Erscheinung diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, überschreitet alle Befugniss, darnach zu fragen«, p. 433. »Sie bestimmt die Willkür«, p. 430. (Und das ist in der That bodenlose Willkür!) Und diese Willkür, »diese Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeit-Umständen gegenwärtig und einerlei, und geräth nicht etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorhin nicht war«, p. 432. Ein Mensch mit solcher Vernunft wäre also jedenfalls auch unverbesserlich. Kant wollte aber damit eine freie Causalität gewinnen, gegenüber den nothwendig causalen Erscheinungen, um damit erst die jedesmalige Verantwortlichkeit zu begründen. — Erscheinungen, in Kant's Sinne, sind wirklich empfundene Wahrnehmungen, gehören als solche dem Geschehenen an, was nicht zu ändern ist. Wenn aber Jemand z. B. einen Andern verletzen will, so braucht er das nur zu unterlassen, und er hat die Erscheinung nicht. —

Wir haben daher jene Verantwortlichkeit anders begründet. Kant zufolge zeigt sich, dass die Handlung nach der causalen Erscheinungsreihe absolut dieselbe ist, wie nach der Vernunftbestimmung, mit der sie auch überhaupt identisch sein muss. Ziehen wir die Consequenzen, so ist diese reine Vernunft die Urheberin aller Erscheinungen, die eigner Thätigkeit folgen und die Bildung des eignen Charakters beeinflussen. Damit häufen sich aber nur die Undenkbarkeiten, die Kant diesem Noumenon zuschreibt. Wenn wir nun auch nicht fragen sollen, warum das Noumenon bestimmt, wie es bestimmt, so lässt sich doch die Frage nicht abweisen, wie es komme, dass die von ihm bestimmten Erscheinungen mit den allgemeinern Erscheinungen harmoniren und zusammenstimmen, da absolut Gründe und Verhältnisse dem Noumenon fremd sind. Jede nur verständige Vernunft wird da urtheilen: wenn man nicht den Himmel mit solchen Dämonen besetzen darf, so auch nicht die Menschheit. Zudem ist das Noumenon zwecklos erschlossen, denn wie könnte man einem Individuum, als Träger desselben, noch irgend eine Verantwortlichkeit beimessen. Wir finden es auch nicht angemessen, den freien Willen in der Willkür zu suchen.

Erklären wollen wir nur noch, dass diese Vernunft eine Art Noumenon Phänomenon sein soll, denn ihre Causalität verläuft als Erscheinung. Auf diese Weise wird das an sich immer uncausale Noumenon causal, und es kann Erdichtung sein, *als welche wir es auffassen.*

Nach Kant selbst »haben Noumena keine anzugebende positive Bedeutung«, p. 272. Und dies ist der Grund, warum Kant die Wirklichkeit der Dinge leugnet, denn sonst wären sie auch ihm erschliesslich gewesen; die reale Wirklichkeit der Erscheinung, die er immer als verwerflich vorführt, würde wohl Niemand behaupten. Seine der positiven Bedeutung entbehrenden Dinge an sich haben nichts gemein mit unsern *wirklichen Dingen*, denn jene sind nur ein ganz allgemeines unbestimmbares Noumenon.

Wäre der menschliche *Verstand*, wie Kant will, auf dass blosse Erkennen beschränkt, ohne aus den darin erworbenen Verständnissen entsprechende Folgerungen ziehen zu können, so müsste eben zur *Vernunft* gegriffen werden, die uns ja mit dem Verstande zugleich gegeben ist, wobei wir eine wirkliche Absonderung gar nicht anerkennen.

Wir kennen im engern Sinne den freien Intellect dem Verstande, den höhern der Vernunft gleichsetzen und so diese üblichen Ausdrücke beibehalten. Zum blosen Erkennen ist aber der Naturintellect ebenso befähigt als nothwendig su solchem Erkennen. Die momentanen Unterscheidungen des Naturintellects verbindet der entwickelte Verstand mit allgemeinen Unterscheidungen und mit bereits erkannten Folgen. Dadurch wird ihm nicht nur das blosse Geschehen zum Verständniss, sondern er spürt auch mit entsprechenden geistigen Mitteln dessen Zusammenhange nach. Jedes Zusammenleben weckt nothwendig schon im schwächsten Verstande ein Bewusstsein gewisser Regeln des Thuns und Lassens. In jedem erkannten Urzustande trat dies hervor, eben weil diese Regeln nur gegen den Feind oder den Fremdling *nicht* angewandt wurden, indem die Ausnahme ein Erweis der Regel ist. Haben wir aber im menschlichen Verständniss nur erst einen Anfang, so schreitet dessen Entwicklung immer weiter.

Was durch menschlichen Verstand nun thatsächlich bewirkt ist, lässt sich doch auch nur ebendemselben zuschreiben, und was überhaupt unsere intellectuellen Fähigkeiten vermögen oder nicht vermögen, lässt sich durchaus nicht rein a priori feststellen. Wir können es nur einzig und allein in der Erfahrung erkennen. Dem menschlichen Intellect ist aber zuzuschreiben, was menschlich je erdacht und empfunden ist, die höchsten Verstandescombinationen bis zu den gemeinsten hinab, die

sublimsten Vernunftschlüsse bis herunter zu den einfachsten praktischen Folgerungen, wie die höchsten seelischen Empfindungen bis hinab zu dem angenehmen, widerwärtigen oder indifferenten Gefühl.

Es geht ein Gesetz durch die ganze bedingte Natur, demnach kein Ding in Thätigkeit treten kann, ohne äusserlich dazu veranlasst oder afficirt zu sein. Es ist auch nicht denkbar, dass die mit umfangreichen Fähigkeiten ausgestatteten Dinge ohne äussere Veranlassung in eine besondere Thätigkeit gerathen sollten, und ihre gesammte Potenz ist viel zu mannigfaltig und zum Theil entgegengesetzter Art, *um zugleicher Zeit* wirksam sein zu können. In der Beharrungskraft der Materie zeigt sich sogar ein limitirtes Widerstreben, ihren jemaligen Zustand zu ändern, demnach zu schwache Afficirungen *wirkungslos* bleiben.

Der Intellect kann also zufolge jenes Gesetzes keine Begriffe noch Gedanken haben ohne veranlassende äussere Afficirungen, obwohl er die Fähigkeit dazu besitzt und daher auch in solcher Richtung afficirbar ist. Die so durch äussere Afficirung erlangte Erkenntniss, mit der unserm Anschauungsziel entsprechenden Verstandesberichtigung und mit dem, was der Verstand damit verknüpft oder unmittelbar daraus folgert, nennt man Erfahrung. — Auch Kant lehrt, »dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange«, p. 35.

Die Natur gab uns auch nur die entsprechenden und zureichenden Fähigkeiten, indem sie deren Entwicklung der Erfahrung überliess, in der wir auch die Einsicht gewinnen können, dass es gerade so am besten ist. — Wenn aber unsere Begriffe von Intellect, Verstand oder Vernunft überhaupt dynamische Bedeutung haben sollen, so müssen sie als Eigenschaften einer wirklich existirenden Seele angesehen werden. Der Begriff der Seele ist hier ein so allgemeiner, dass er keine Art des Seins ausschliesst, sofern sie nur die Fähigkeit des betreffenden Denkens enthält. Wird die Seele also geleugnet, so wird folgerecht *auch das Denken negirt.* Und Eigenschaften sind Nichts, wenn sie keinem Dinge eigen sind. Ebenso kann man unsern Erscheinungen keine andere Wirkung beilegen, als dass sie uns eben erscheinen. Die Seele kann also auch kein Noumenon in Kant's Sinne sein, denn solches wäre problematisch, könnte also auch ebensowohl *nicht sein*, womit auch das ihm zugeschriebene Denken aufgehoben wäre.

Wir können in unserer Fähigkeit des Denkens selbst eine gewisse Gesetzlichkeit, als dieser Fähigkeit zu Grunde liegend erkennen, und finden auch die allgemeinen logischen Verstandesbegriffe als solcher Gesetzlichkeit entsprechend. Dies können wir in allen Erfahrungen

erproben und bestätigt finden, was auch zureichend erscheinen mag; aber einen ursprünglichen Grund der Wahrheit und Gültigkeit haben wir nur in des Denkens Urherkunft zu suchen. Wir finden ihn im Dasein Gottes, indem wir den menschlichen Intellect als dem allerhöchsten unbeschränkten Intellect entsprossen erkennen.

Zwar müssen wir die Tragweite unsers Intellects in der Erfahrung und im Denken überhaupt erst erforschen. Dass solcher Ueberblick uns aber ermöglicht, verdanken wir nur der empfangenen entwicklungsfähigen Begabung, und was darin (da sie doch irgend einer virtuellen Art sein muss) leitend und lenkend sein mag, kann in solcher Herkunft nur wahrhaft und gültig sein, so weit es die gleichzeitige Gabe der Denkfreiheit nicht verkümmert[1]).

So hoch Kant die reine Erkenntniss a priori schätzt, indem er alle Erfahrung zurücktreten lässt, um seine Folgerungen nur auf jene Erkenntniss zu begründen, so wenig Halt können wir ihrer Apriorität wegen in jener innerhalb seines Systems im Nichts schwebenden Erkenntniss finden, und um so weniger, wo Kant auf blinde Noumena hinweiset. — Bei einer angenommenen bloss materialistischen Fügung ist nicht einmal abzusehen, warum unser Denken auch nur vernünftig sein kann. In der absoluten Nothwendigkeit hat man nur ein leeres Wort, wobei erst etwas gedacht werden kann, wenn man ohne Cirkelschluss sagt, warum und was da Nothwendigkeit sei. Bei alledem hat man ausser der Erfahrungsbestätigung keinen höhern Grund für die Gültigkeit unserer Begriffe, ihrer Tragweite und für die Denkgesetzlichkeit überhaupt, als in des Denkens Urherkunft.

Es lag uns daran, in der Untersuchung des Intellects diese Erwägungen anzuführen, weswegen wir uns diese Abschweifung erlaubten, um neben der höhern Begründung der Denkgesetzlichkeit auch den in der Erfahrung erprobten logischen Begriffen höhere Gültigkeit zuzuerkennen.

Unterscheiden wir Begriffe als solche, ohne welche ein vernünftiges Denken überhaupt unmöglich wäre, so ist die nothwendige Folgerung, dass ihre Fassbarkeit in der intellectuellen Fähigkeit ursprünglich sein musste, aber nur als Fähigkeit, indem ihre erfahrungsmässige Entwicklung uns gar nicht fremd ist. In solcher und nicht anderer Weise gelangt auch Kant zu der reinen Erkenntniss a priori.

»Begriffe, welche die formale und objective Bedingung der Erfahrungen allgemein und zureichend ausdrücken[2]), so dass sie die Möglichkeit der Erfahrung bedingen, würden reine Verstandesbegriffe heissen, und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können, dass vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Diese Begriffe, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien«, p. 638.

1) Wir beziehen dies nur auf die allgemeine intellectuelle Begabung, die ja im Einzelnen unentwickelt und verirrt sein kann.

Unsere Ansicht ist, dass bei gegebenem Stoff von aussen, die Fähigkeit zu allem Denken ursprünglich in der Seele liegen müsse: doch bedarf deren Entwicklung unsrer geistigen Anstrengung, wesentlich beeinflusst durch die uns gleichfalls gegebene Denkfreiheit. — Die Einheitlichkeit in unserm Bewusstsein, die transcendentale Apperception Kant's, halten wir für eine nothwendige Folge der Einheit der intellectuellen Seele. — Um einen Gegenstand zu denken, muss uns ein Anlass dazu von Aussen gegeben sein, und dessen Auffassbarkeit muss uns ermöglicht sein: dazu haben wir den Intellect. Es ist wohl ersichtlich, dass derselbe nichts auffassen kann, wo nichts Auffassliches gegeben ist; es ist aber nicht erweislich, dass er so Gegebenes nicht auffassen könne.

Um für seine Ansicht Raum zu gewinnen, musste Kant erst das äusserlich Gegebene hinwegleugnen, so dass seine Erscheinungswelt dafür eintreten konnte als transcendentale Erkenntniss. Sehen wir besonders auf seine reinen Begriffe a priori, überhaupt auf seine reine Erkenntniss, so finden wir in seinem System keine, geschweige eine würdige Herkunft von dem Allen, um demselben höhere Gültigkeit beimessen zu müssen. — Es ist in seinem System eine blosse Annahme, dass Erkenntnissen, die uns ursprünglich sind, höhere Gültigkeit beiwohne, als wir aus der Erfahrung ihnen zukommend entnehmen können.

1) Letzteres wäre doch erst zu erweisen, indem jene objective Bedingung von äussern Anlässen abhängig sein könnte.

Der Instinkt.

Naturtriebe.

Die Begriffe, Instinkt und Trieb halten wir sorgfältig auseinander. Sofern man den Instinkt als Naturtrieb definirt, verwischt sich diese Unterscheidung. Instinkt ist nur belebten Wesen eigen, so dass man ihn auch als animalischen Trieb näher kennzeichnet. Da aber jede animalische Organisation nicht nur solche Triebe, sondern auch mit der pflanzlichen verwandtschaftliche Triebe enthält, so ist dieser Begriff weiter als der des eigentlichen Instinkts, der sich als ein vorbestimmter Intellect erweiset. Auch unser Naturintellect hat die Vorbestimmung des Verständnisses innerer Empfindungen und äusserer Anschauungsmerkmale. Der Instinkt bestimmt aber auch die darauf reagirende Thätigkeit. Er ist also jedenfalls ein Intellect besonderer Art und kann als solcher nur ausschliesslich dem Belebten angehören. Triebe haben wir dagegen mit allen organischen Existenzen gemein.

Triebe oder Naturtriebe nennen wir die Kräfte in den Organismen, wodurch sie, in der gesetzlichen Modificirung durch äussere Verhältnisse, bestimmte Wirkungen hervorbringen.

Die Seele in ihrer allerersten individuellen Absonderung ist noch rein intellectual, und ihre Kräfte sind Naturtriebe. Sie entwickelt sich gleichsam pflanzlich, keimverwandt in Gemeinschaft mit ihrem Embryo, der noch nicht selbstständig auftreten kann. Aber so schon enthält die noch intellectuale Seele die Entwicklungsfähigkeit aller spätern höhern und höchsten Eigenschaften; obwohl neben der körperlichen Ausbildung immer äussere Anregungen dazu erforderlich sind, um die Entwicklung einzuleiten. So steigert sich die Intellectualität in einem Theil ihrer Thätigkeit, in der Reagirung gegen äussere Einwirkungen bald zu einer noch animalischen Intellectuellität. Dies geschieht aber nicht eher als in der allerersten Empfindung. Mit dem niedern Intellect, der die Empfindung ermöglicht, ist zugleich der Instinkt geweckt, indem derselbe noch die Führung übernimmt. Um thätig zu werden, bedarf also

der Instinkt ebenso der äussern Anregung oder Afficirung wie der Intellect. Dem Aeussern gehört der eigne Körper an. — Der Instinkt wird also in den allgemeinen Beziehungen des Intellects als Kennzeichen des bewussten Lebens eingeschlossen werden müssen. Seine Vorbestimmung besteht nur darin, dass er auf gewisse Anregungen in einer entsprechenden bestimmten Weise reagirt, die meistens auf das Erhalten und Wohlbefinden des Geschöpfes zielen und eine umfassende Berücksichtigung der äussern Natur bekunden, die dasjenige was wir göttliche Vorsehung nennen, ausser aller Frage stellt.

Der werdende Mensch, wie das Thier beginnen mit der ersten Empfindung ihre Erfahrung, worin sich dann allmählich der selbstbestimmende Intellect regt. Jemehr dies und namentlich bei den Thieren, weil frühzeitiger, der Fall ist, je allgemeiner werden meistens die Bestimmungen des Instinkts, so dass immer mehr das immer Besondere der Selbstbestimmung verbleibt: doch hält das Bleibende mit der Nothwendigkeit desselben gleichen Schritt, wie die Kunstfertigkeiten der Bienen, der Bieber etc.

Bei der menschlichen wie bei der thierischen Seele ist es nun bis dahin gleich; erst in den höhern Stufen des entwickelten freien Intellects beginnt die Scheidung zwischen beiden.

Ohne Zweifel besteht eine scharfe Grenze zwischen der niedrigsten aber doch normalen Menschennatur und der höchsten Thiernatur, zumal in der weitern Entwicklungsfähigkeit: sie lässt sich aber nicht definiren. Das klügste Thier erreicht in Empfindung und freiem Intellect nur eine geringere aber unbestimmbare Höhe. Dass ein kluges Thier z. B. gar nicht Gründe und Gegengründe abwäge ist nicht zu behaupten. Es bekundet bald böse, bald gute ja edle Gesinnungen, Dankbarkeit, Zuneigung und Hass, und zeigt darin oft überraschende Denkfähigkeit; wogegen eben nur die niederste Menschennatur in Betracht kommt. Wenn man also die Vernunft als die Scheidemarke betrachtet, so ist das nur als annähernd zu nehmen.

Der Naturintellect ist also auch im werdenden Menschen zuerst mit dem seine Thätigkeit leitenden Instinkt verbunden. Man muss sich nicht denken, dass besondere bereit liegende Vermögen immer da wo es angezeigt ist eingreifen, wenn man auch oft der Kürze wegen sich so auszudrücken gezwungen ist. Die Thätigkeiten der Seele, durch irgend empfangene oder neue äussere Afficirungen angeregt, erreichen zum Theil vermöge ihrer reichen innern Natur eine höhere geistige Intensität, deren Beschaffenheit nach sie dann bewusst, intellectuell, instinktiv, frei erfassend, bestimmend und erschliessend werden.

Mit der fortschreitenden Ausbildung der Organe erhebt sich in ihrer Thätigkeit die entwicklungsfähige Intellectualität der Seele immer mehr zu freiem Intellect, der das Instinktive, zunächst der Nothwendigkeit nach, ergänzt, dann beeinflussen und später auch ablenken kann. In der continuirlichen Erfahrung findet auch immer weitere Ausbildung statt. So geht in der menschlichen Seele der Instinkt grossentheils in freien sich immer erweiternden Intellect über: darin und in der Möglichkeit voller Beherrschung des Ersteren überhaupt unterscheidet derselbe sich dann von dem thierischen Intellect.

So sehr der Instinkt im Menschen den höhern Geistesanlagen nachsteht, so erhält er sich doch als die in instanti, also rascher wirkende Naturkraft, für die ihm deshalb geeigneten Verhältnisse, und wirkt auch da schon, wo das Bewusstsein noch nicht klar geworden ist, und auch da noch, wo es zurückgetreten zu sein scheint. Jedoch ist der Instinkt immer mit Bewusstsein verknüpft, welches aber unmerklichen Grades sein kann. Den Thieren ist, sobald das Besondere für sie Geltung gewinnt, auch dessen Wahl oder Bestimmung innerhalb des instinktiven Allgemeinen ermöglicht.

Bewusstsein und Gedächtniss.

Das Lebenswesen oder die Seele ist bis zu ihrem Absterben in ununterbrochener Thätigkeit; deren Aufhören ist der Tod. Aeusserlich afficirbar ist sie nur vermittelst ihres Körpers und dessen Organen, indem sie mit demselben in steter Wechselwirkung steht. Sie nimmt nur ihrer Natur entsprechende Afficirungen auf, und recipirt dieselben ihrer intellectualen Natur nach, und je nach deren Art und characteristischen Entität. Die äussern materiellen Afficirungen werden spontan in der Seele zu inmateriellen intellectualen Anlässen, die wir Urzeichen nennen. In der Perficirung, die man sich als eine intellectuale Synthesis denken mag, werden dieselben dem Naturintellect als eine gegebene Notion empfindbar oder verständlich; doch muss man sie sich zuvor noch als intellectuale, noch nicht empfundene Merkmale denken. Aber in dieser Entwicklungshöhe wecken sie den Intellect und damit auch das Bewusstsein, d. h. die Seele tritt aus der durch Afficirung angeregten unbewussten Thätigkeit im Fortschritt derselben Thätigkeit in Empfindung und Bewusstsein ein. Ihre eigne Thätigkeit gewinnt so eine geistige Intensität, die wir Intelligiren oder Denken, im weitern Sinne, nennen, welches die Empfindung also einschliesst. Diese ist eine Eigenschaft des Naturintellects, der mit dem, dem Intellect überhaupt angehörigen Bewusstsein in beschriebener Weise zunächst angeregt wird, und jene Merkmale nun als erkenntliche Notionen auffasst. Die Seele wird sich darin nicht sowohl ihrer eignen Thätigkeit, sondern dessen bewusst, was ihr in dieser intellectuellen Thätigkeit erschlossen wird, und worden ist, was immer nur ein Verständniss oder Empfindung, oder beides zugleich sein kann, und Vorstellung genannt wird. Die intellectuelle Thätigkeit unterscheidet sich von der intellectualen eben darin, dass die Seele der ersteren und deren Bedeutung sich bewusst ist. In solcher höhern Thätigkeit vermag sie dann weitere geistige Fähigkeiten zu entwickeln.

Denken und mit Bewusstsein Denken ist also synonym, da es in

dieser allgemeinen Bedeutung auf den Grad des Bewusstseins nicht ankommt; nur nullgradig ist kein Bewusstsein. Das Bewusstsein ist daher auch ohne unsere Aufmerksamkeit mit allem Intelligiren verknüpft. Indem es mit dem Denken aus der Einheit unserer Seele hervorgeht, so bildet es im Denken das verknüpfende Vermögen unserer Gesammtverständnisse; und das Ich als die Einheit worauf es sich immer bezieht, (als eine von uns unabhängige Funktion) ist nichts anderes als unsere Seele selber; denn es ist die Entität selbst, die sich in dieser gegebenen unverbrüchlichen Beziehung bekundet; während das Ich als objective Vorstellung nur ein Verständniss jenes Ich ist.

Unsere jezeitige Fassbarkeit von Vorstellungen ist nicht unbeschränkt, sondern von begrenztem und auch wechselndem Umfange. Neue und lebhaftere Vorstellungen verdrängen andere gleichsam aus deren sehr beschränkter Oberfläche der Gegenwart. Die Perficirung hat als Vorstellung in der Denkthätigkeit ihren Höhepunkt erreicht und kann nur in dieser entweder durch immer neue gleiche Anregungen, oder in der Denkcontinuität durch solche festgehalten werden; sonst tritt sie aus der bewussten Modification der Seele wieder in die unbewusste intellectuale zurück, aus der sie willkürlich oder unwillkürlich durch Ideenassociationen wieder zurückgerufen werden kann. Dieses Vermögen der Erinnerung nennen wir Gedächtniss. Aber auch dem Gedächtniss steht nur ein gewisser, wenn auch weiter, Umfang in der Intellectualität zu Gebote, in welchem immer das Schwächere durch Intensiveres, als welches sich vorzüglich das Neuere bewährt, zurückgedrängt wird, bis es zum Theil daraus entschwindet; doch kann manches lange darin gleichsam verdeckt bleiben und endlich noch wieder auftauchen. Bei den oben erwähnten Einflüssen ist es erklärlich, dass die Erinnerung mit den Jedem bekannten Mängeln erscheint.

Das Gedächtniss, oder die Fähigkeit Vorstellungen zu bewahren, gehört der intellectualen Seele, oder ins besondere dem unbewussten Intellect an; die Erinnerung aber als die Fähigkeit aus dem unbewussten zu schöpfen dem entwickelten Intellect. Das Bewusstsein ist dem Denken überhaupt inhärirend. Als Fähigkeit inhärirt es ebenso untrennbar dem intellectuellen Vermögen, jedoch entwickelt sich die blosse Anlage erst in oder mit der Denkthätigkeit, und zwar in spontaner Weise. Daher kann man dem Intellect als blosse Fähigkeit kein Bewusstsein zuschreiben; wohl aber dem thätigen Intellect.

Für unser Verständniss ist die Unterscheidung der besonderen Vermögen der Seele unumgänglich nothwendig, z. B. ihrer Intellectualität im Gegensatze zu ihrer Intellectuellität. An und für sich ist beides in demselben einheitlichen Wesen als mannigfaltige Wirkungsfähigkeit, die bald ineinander bald auseinander fliesst.

Die Intensität der Vorstellungen, die den Grad ihrer Adhäsion bedingt, hängt von der mehrern oder mindern Lebhaftigkeit des ganzen Afficirungsvorganges ab, von ihrer Affinität mit andern Vorstellungen und ihrem Verhältniss darin mit dem obwaltenden Bewusstsein: sie werden daher durch wiederholte Anregungen verschärft.

Die noch belebte Seele ist auch, wenn das Bewusstsein ruht, immer noch in intellectualer Afficirungsthätigkeit, indem diese nur deshalb wieder die Höhe des Bewusstseins erreichen kann.

Die Gesammtheit aufgefasster Verständnisse werden Erscheinungen genannt. Dieselben sind die Grundlage unsers entwickelten Denkens, deren wir auch bei jedem Urtheil bedürfen. Wir können also von Erfahrungs-Notionen oder Momenten niemals abstrahiren, da solche Abstraction folgerecht die Möglichkeit des Denkens aufheben würde.

Das Bewusstsein der Seele ist nichts anderes als ein ihr in ihrer eigenen Denkthätigkeit Erschlossenes, zu dessen Erfassung die geistigen Kräfte in ihr liegen müssen, welche wir ihr als Vermögen zuschreiben: indem es schon in jeder intellectuellen Thätigkeit ihren Ausdruck findet, der dem Grade der Klarheit wie seinem Umfang nach sich erweitern kann. Jedes Verständniss ist zugleich eine Modification unserer Seele, als Resultat der Denkperficirung, die als ein intellectuales aber vom Intellect bestimmtes Moment, der Seele inhaltlich verbleibt, wenn deren Verständniss auch dem Bewusstsein enthoben ist. Die höhere Perficirung ist unterbrochen, oft zum Theil aber doch nicht ganz vernichtet; aber eine Fülle anderer Vorstellungen drückt sie nieder, und periodisch versagt der Schlaf die erforderliche organische Anlehnung. Ist im Scheintod das Band noch nicht zerrissen, so ist es doch unbemerkbar. An verwandten Ideenassociationen können die verblichenen Vorstellungen sich wieder erheben als Elemente von solchen oder als unterbrochene Afficirungen, die wieder in der allgemeinen Denkfähigkeit zur weitern Perficirung ins Bewusstsein geführt werden. — Ohne alle vorangehende äussere Afficirung ist kein Denken möglich; aber die in uns ruhenden frühern Afficirungen, denen man sich nicht entschlagen kann, ersetzen so weit sie wieder anregbar sind, deren etwaiges actuelles Ausbleiben. Wir sind daher auch beständig in der Reperficirung solcher Perficirungen begriffen. Die Afficirung die dem Bewusstsein vorangehen muss, indem dieses nur nach solcher zum Ausdruck kommen kann, ist ein rein immaterielles Element, welches sich ins Bewusstsein erhebt. Die dadurch hervorgerufene Modification der Seele könnte ihr also auch dann verbleiben,

wenn ihre körperliche Verbindung sich auflöst. — Wir können nach alledem der Seele das Vermögen des Gedächtnisses und der Erinnerung zuschreiben; denn alles was wir beschrieben haben sind Aeusserungen ihrer naturgemässen Kräfte, die die Erinnerung ermöglichen; nur darf man nicht der Ansicht sein, dass es in der Seele so ein Etwas gäbe, welches das Gedächtniss oder irgend ein anderes Vermögen wäre. Das Bewusstsein ist der Intellect selber, wie der Intellect die Seele selber ist. Es ist aber nöthig, dass wir die verschiedenen Thätigkeiten auch auf entsprechende Vermögen beziehen, und was die Seele nicht vermöchte, das könnte sie auch nicht ausüben.

Man ersieht, dass wir den Begriff des Bewusstseins nur in seinem engern Sinne aufnehmen, und das Vermögen des Bewusstseins nur als eine blosse, wenn auch wesentliche Anlage, als der Seele ursprünglich eigen, betrachten. Wir fassen den Begriff in solchem engern Sinne auf, indem wir es von der Denkthätigkeit unterscheiden mit der es in spontaner Weise eigentliches Bewusstsein wird, so dass wir den thätigen Intellect bewussten Intellect nennen. Da unsere Auffassung des an sich abstracten Begriffs »Intellect« immer erlaubt das Ding, die Seele darunter zu verstehen oder zu denken, so können wir, und zwar nur in solchem Sinne, die dem Begriff correspondirenden Thätigkeiten von dem Intellect aussagen.

Im Kant'schen Sinne wird das Bewusstsein auch als Denkthätigkeit aufgefasst, demnach sofern es denken wolle, es den Erscheinungen der Gegenstände vorhergehe. Doch schreibt man gewöhnlich dem Bewusstsein dasjenige zu, was wieder bewusst werden kann. — Wir denken uns, dass derselbe Intellect, der die Vorstellung mit Bewusstsein auffasst, sie in seiner ihm doch entitätisch zu Grunde liegenden unbewussten Qualität festhält. So ist die Erinnerung eine Thätigkeit des bewussten Intellects, die namentlich bei dem, was man vergessen möchte, oft ungewollt hervortritt. Der Umfang des Gedächtnisses und die Erinnerungsfähigkeit nehmen oft ab und nicht immer in gleichem Masse. Der Verfasser selbst erfreut sich schon lange nicht mehr eines auch nur mittelmässigen Gedächtnisses, konnte aber daher unterscheiden, dass dies nur eine Folge der mit dem hohen Alter abnehmenden Erinnerungsfähigkeit war. Diese lässt sich in der Jugend bei richtigem Verfahren sehr erweitern. — Aus obigem geht nun auch hervor, dass es in der Seele kein besonderes Etwas giebt, welches man Gedächtniss nennen könnte. Da aber das dem Gedächtniss zugeschriebene doch in der einheitlichen Seele liegt, so ist für unsere Verständlichung der Ausdruck beizubehalten. Wir haben es immer nur mit combinirten unbewussten und bewussten

Seelenthätigkeiten zu thun, die wieder durch andre Funktionen beeinflusst sein können, indem wir von alledem höchstens nur Endresultate erkennen. Was wir aber unter Anerkennung der nothwendigen äussern Einwirkungen als eigne Thätigkeit der Seele erkennen, dazu müssen die befähigten Kräfte auch in ihrer reichen Gesammtnatur liegen.

Dinge und Wesen und das Ding an sich.

Der Gegensatz zum Nichts ist das Sein; aber aus der Erkenntniss, dass Etwas ist ziehen wir als dessen Negation jenen Gegensatz. Zwischen Beiden giebt es kein Mittelding, denn was nicht ist, ist überhaupt nicht, und was ist, ist dem Nichts gegensätzlich. In dieser Beziehung haben wir das Dasein eines Etwas nur der Continuität seines eignen Seins nach zu betrachten. Soweit dasjenige, welches unserm Zeitgedanken zu Grunde liegt, jenes Etwas betrifft, ist es mit der Daseinscontinuität desselben absolut identisch. Soweit die Zeit dann noch eine Abstraction der wirklichen allgemeinen Dauer ist, ist sie dinglich nichts, kann als Nichts weder etwas behindern, noch fördern. Die Continuität eines Etwas im Sein muss also als sich selbst genügend absolut für sich betrachtet werden, und da kann solches Etwas entweder sein oder nicht sein; ein drittes ist ausgeschlossen. Aber Bewegung und Thätigkeit sind keine Gegensätze des Seins oder der Seinscontinuität, sondern vielmehr deren nothwendige Attribute. Ein Seiendes kann also sowohl in relativer Ruhe als in Bewegung und Thätigkeit sein. Absolute Ruhe ist bei der continuirlichen Veränderung der einwirkenden Verhältnisse unmöglich. Alles was so sich selbst genügend wirklich ist, nennen wir Dinge. Insbesondere brauchen wir diesen Ausdruck für die materiellen Dinge, indem wir dagegen die immateriellen Dinge als Wesen bezeichnen; doch bleibt Ding der allgemeine Ausdruck für beides.

Es giebt keine absolut unthätige Dinge; denn sie wären in der Natur entweder überflüssig oder störend, und in letzterer Hinsicht wären sie ja doch thätig. Thätigkeiten oder Wirkungen finden also überall

statt, und wir sagen von ihnen: sie sind; sie sind nebst den durch sie bewirkten Zuständen, aber nicht als sich selbst genügend; denn sie sind nur an Dingen, deren Thätigkeiten und Zustände sie sind. Dieses abhängige Sein unterscheiden wir daher als »Ansein« als im Gegensatz zu dem Sein an sich sowohl als zu dem sich genügenden Sein. Wo es nöthig ist dieses letztere ganz besonders zu unterscheiden, brauchen wir dafür den Ausdruck »existiren«. Die Seele denkt — folglich findet Denken in ihr statt, aber es existirt nicht. Ein Körper bewegt sich — folglich existirt ein bewegter Körper, aber die Bewegung existirt nicht. Alles ist in perpetuirlicher, mittelbarer und unmittelbarer Wechselwirkung. — Diese Wirkungen finden statt, aber sie existiren nicht. Wenn wir von Zuständen, Wirkungen, Thätigkeiten oder Bewegungen sagen: sie sind, so gilt dies nur im weitern Sinne des Seins; denn eigentlich sind nur Dinge und zwar nothwendig mit ihren Zuständen, also mit ihrem Wie- und Ansein, als thätig, bewegt oder wirkend; nur so existiren sie. Wie wir uns in abstrakter Gedanklichkeit die Zustände besonders denken können, ebenso können wir uns auch die Dinge oder deren Substanzen als dasjenige, welches die Zustände innerlich ermöglicht, denken. Von einer so gedachten Substanz lässt sich aber nicht sagen, dass sie irgend existire. Wenn man sich aber solche Substanz als eine Unthätigkeit und Unveränderlichkeit denkt, so hätte man zu deren Erschliessung gar keinen gültigen Anlass und die Möglichkeit des veränderlichen Zustandes bliebe unerklärt. Den innern Impuls der Veränderung der Zustände oder Thätigkeiten können wir eben nicht in diese selber setzen; und es muss ein Etwas sein, welches einen Zustand hat und einen andern annehmen könne: gerade deshalb erschliessen wir die Substanz als die zureichende innere Ursache ihrer Accidenzien. Beides unverbrüchlich verbunden, erfüllt erst den Begriff eines existirenden Dinges. Es giebt oder es existiren daher nur Dinge oder Wesen und ausserdem ist und existirt nichts. Verhältnisse sind nur durch das Sein der Dinge und würden mit denselben verschwinden, wie sie mit denselben entstanden sind. In ihrem Was- und Wiesen sind die Dinge unter sich zum Theil unterschiedlich, abgesehen von aller uns möglichen Wahrnehmbarkeit.

Die innere uns unbekannt bleibende Natur der Dinge nennen wir ihr Wassein. Es ist das Fundamentale, worauf ihr Wiesein, welches das Ansein mit umschliesst, sich gründet, und zwar in voller causaler Potenz. Wir können nur mit Sicherheit erschliessen, dass es in unter sich verschiedenen Dingen jeder actuellen Verschiedenheit entsprechen muss. Doch sind immer äussere Einwirkungen als causal zu berücksichtigen. Könnten wir auch das Atom bis auf seine Urtheilbarkeit anschaulich erkennen, seine innere Natur und die der in ihm thätigen immateriellen Kräfte, bliebe uns doch verborgen. Das Wassein ist uns erschliesslich als eine Causalität, sinnlich erkenntlich wird es uns nie. Aber nur unser Wissen, nicht das Sein, hängt von unserm Erkennen ab. Womit uns des Dinges innere Natur tangiren kann, damit wird uns dessen Zustand dessen Thätigkeit, sein Wiesein annähernd erschlossen. Was uns dann nie und nimmer tangiren kann, ist für unser Wissen gänzlich irrelevant. In der Materie erkennen wir die gegenseitige Gravitation: wie sollte sich uns diese Kraft anders noch, als in ihrer Ausübung zu erkennen geben, indem sie doch perpetuell der Thätigkeit zu Grunde liegend bleiben muss? Der Wissbegierde der Menschheit bietet auch die erkennbare Natur bis in alle Ewigkeit noch genug auflösbare Räthsel.

Das wirkliche Sein steht auch nothwendig in gewissen concreten Verhältnissen zu einander, die wir mehr oder weniger erkennen oder erschliessen können, die aber wie schon erwähnt, nur aus dem Dasein der Dinge erwachsen und wie diese selbst von unserm Erkennen unabhängig sind.

Wenn wir nun das uns näherliegende Wiesein der Dinge hervorheben, so wird doch deren Wassein als jenem zu Grunde liegend vorausgesetzt. Nur von Dingen lässt sich aussagen, dass sie wirken. Wird eine Wirkung als selbständig aufgefasst, so bleibt sie unerklärt und undenkbar. Dasselbe ist der Fall, wenn man ein Etwas dem keine dingliche Existenz nachzuweisen ist, (gedanklich) wirken lässt; wie auch einem continuirlichen Wirken ein gleich continuirliches Ding zu Grunde liegen muss. Daher wird mit jeder actuellen Wirkung zugleich das Wirkende, das Ding oder die Dinge erkannt, wenn man damit zunächst auch nur die Existenz erschliesst. Häufig können wir den Ausgang einer Wirkung erkennen und unterscheiden, wie wir z. B. die Gravitation nur der Materie zuschreiben können; das Licht der Kerze, die wir entzünden und dem Sauerstoff in der Luft etc. Da die Natur der Dinge deren Wirkungen entsprechen muss, so müssen wir auch denselben die ihren Wirkungen entsprechenden Fähigkeiten als Eigenschaft zuschreiben, unter Berücksichtigung der Bestimmung der ebenso unvermeidlichen als bedürftigen Wechselwirkungen. Diese Erkenntniss ermöglicht uns die so mannigfaltige Ausnützung der Naturkräfte, deren Wirkungen wir auch oft zu vermeiden suchen müssen, ehe sie stattfinden. So erkennen wir z. B. in gewissen Substanzen die Eigenschaft der Explodirbarkeit, so dass wir deren Wirkung sowohl zu nützen als zu

vermeiden suchen können. Man kann also nicht sagen, wie wohl geschieht: dass mit solcher die Wirkung nur umschreibende Erkenntniss nichts gewonnen sei. Gerade in dieser Richtung wird der Wissenschaft immer ein weiter zu erforschendes Feld vorliegen. Es liegt freilich darin kein Anhalt zu einer weitergehenden Folgerung, als dass die zu der Thätigkeit der Dinge nothwendige Eigenheit oder Eigenschaft in ihnen immanent sein müsse, nicht aber wie und in welcher Weise, denn die innere Natur der Dinge liegt zwar ihrem Wirken zu Grunde, ist aber eben daher nicht weiter erforschlich. Unsere Auffassung von Eigenschaften, z. B. verschiedener in Einem Dinge zeigt dieselben abgefächert und begrifflich für sich begrenzt und getrennt. Diese Abfächerung kann nicht in der wirklichen Natur der Dinge angenommen werden; vielmehr müssen wir schliessen, dass ein jedes Ding in jedem Moment nur seinem actuellen Gesammtzustande nach in die durch die äussere Afficirung hervorgerufene specielle Thätigkeit tritt.

Eigenschaften, Vermögen, Kräfte, und in der Allnatur also auch Ursächlichkeit, Gesetzlichkeit, Zweckmässigkeit existiren nach alledem durchaus nicht. Wohl aber müssen jene Eigenschaften und Naturmodalitäten als in der Natur der Dinge immanent enthalten betrachtet werden. Wäre dies nicht der Fall, so würden wir auch deren Nothwendigkeit nicht erkennen können. Die göttliche Idee muss schon in den entstehenden Dingen ihren Ausdruck gefunden haben, so dass in allen Verhältnissen und für alle Zeiten dem was sie will, wie dem was sie zuliess, Genüge geschehe. Dem hohen Gottesgedanken entspricht nur solche mittelbare Vollstreckung seines Willens. Sind doch schon unsere künstlichsten Maschinen der Art eingerichtet, dass sie, wenn auch der Triebkraft bedürftig, doch in ihrer Thätigkeit sich möglichst selbst genügen.

In dem Wiesein der Dinge haben wir also ihre Eigenschaften oder Kräfte und die intellectualen Anlagen überhaupt, demnach sie in ihrer Wechselwirkung oder in Ihrem Wirken den Naturmodalitäten entsprechen müssen. Den lebenden Wesen, aber vor allem dem Menschen ist darin eine gewisse freie Causalität zugelassen.

Da wir die Atome in der Materie, die eigentlichen Dinge, nicht erkennen und unterscheiden können, so nennen wir jede unterschiedene materielle Gesammtformation einen Körper, und betrachten denselben figürlich als Ding.

Wie haben wir uns nun das Ding überhaupt zu denken? Zunächst verweisen wir auf die unserer Vernunft eigene Fähigkeit, ein Etwas als absolut ausser uns zu denken, als daseiend, ohne von uns oder unserm Denken, oder unserer Wahrnehmung abhängig zu sein. Ein Solches sind die Dinge und Wesen ausser uns insgesammt. Sofern wir nun von einigen Dingen (wie der Körper) anschaulich oder durch Erschliessung Kenntniss erlangen, werden sie uns zu Objecten oder Gegenständen, was sie an und für sich nicht sind. Die directe Vermittelung der Wahrnehmung geschieht durch die Erscheinung. Als Object kann man sich immer denken was man will. dieses was muss aber klar gestellt sein. Man kann sich die Empfindung, die Erscheinung aber ebensowohl auch das Ding ausser uns zum Object nehmen, und nach unserer Auffassung geschieht dies letztere. Wir wollen uns nun mit einem Beispiel helfen. — Der Chemiker erkennt vielfältige Substanzen ganz ebenso wie wir sie auch erkennen. Er weiss aber, aus welchen Grundstoffen sie alle zusammengesetzt sind. Diese sind immer wesentlich verschieden von der erkannten Substanz; nicht einmal Kennzeichen des Festen, des Flüssigen, des Luftartigen stimmen darin auch nur annähernd überein. — Der Chemiker findet nun eine noch nie untersuchte Substanz, deren Kennzeichen er sich genau vermerkt, was ihn aber nicht abhält zu wissen, dass bei einer chemischen Untersuchung weder das Feste noch das Flüssige etc. festzuhalten sei. Ganz ebenso betrachten wir die uns zum Object gewordenen Dinge. Auch wir wissen im Allgemeinen, was der Chemiker in exacter Weise weiss, aber wir wissen ausserdem auch, dass keine Untersuchung bis in's Innerste der Natur hineinreicht, und mit diesem Wissen merken wir uns die uns zugänglichen Kennzeichen.

Man lehrt gewöhnlich, dass Kant der Erscheinungswelt die Dinge an sich, als deren Ursachen vorausgesetzt, und dass erst Fichte die Voraussetzung der Dinge an sich überflüssig fand.

Kant gesteht aber nur zu, dass man sich als Ding an sich irgend ein Unbestimmtes (noch lange kein wirkliches Etwas) denken könne, als etwas was da erscheint, denn denken könne man was man wolle. Ursächlichkeit wird gerade den Dingen an sich abgesprochen. Zeit und Raum also Dauer und Ausdehnung, daher auch Gestalt und Form können ihnen nicht zukommen, da dieses subjective Formen unserer Sinne seien. Damit ist ihnen zugleich alle Existenzfähigkeit genommen. Des Dinges an sich geschieht daher auch niemals causaler Erwähnung. Kant's Ursächlichkeit umfasst auch gar nicht eine causale Beziehung der Erscheinungen zu Dingen an sich.

Schopenhauer folgt auch ganz der Kant'schen Ansicht, wenn er behauptet: »Ob man sagt, Sinnlichkeit und Vorstellungen sind nicht mehr, oder die Welt hat ein Ende, — ist Eins«. Denn andernfalls müssten

doch Dinge an sich zurückbleiben. Dagegen wüssten wir nicht, indem KANT ebenso häufig als eindringlich lehrt: »dass Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können«, wie ihm irgend Jemand dies hätte bestreiten können! Existiren bedeutet hier nur wirklich empfunden werden. Seine Raum- und Zeittheorie macht es, dass es in seinem ganzen System keine einzige wirkliche Existenz oder auch nur wirkliches Sein giebt. Uebrigens lehrte vor drittehalb Tausend Jahren der Buddhaismus schon die bloss scheinbare Existenz dieser unsern Sinnen sich darstellenden Welt, aber unter Anerkennung eines höchsten unkörperlichen Wesens, welches sie regiert.

»In der Erscheinung werden die Objecte und die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. p. 84.

Das Object an sich muss ohne Weiteres als identisch mit dem Dinge an sich genommen werden. Wir erfahren in weitern Ausführungen, dass wir es da nur mit einem Grenzbegriff zu thun haben, der über dasjenige, was über die Grenze der Erscheinung hinausgeht, gar nichts ausmacht. Wir ersehen nur, was KANT unter dem Namen Erscheinung verstanden haben will, damit man sie durchaus nicht als Etwas an sich ansehe.

»Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar skeptisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendentale Object, welches den äussern Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen.«, p. 682. In diesem nur transcendentalen Grunde der Erscheinungen findet selbst das Ding an sich, für sich schon uncausal zeit- und raumlos wenigstens keinen individuellen Anhalt, und die Seele an sich ausserdem nicht einmal eine Unterscheidbarkeit, wäre sie auch nicht als denkend von dem denklosen Grunde ausgeschlossen. Auch hieraus geht hervor, wie bedeutungslos das ohnehin problematische Ding an sich in dem Systeme KANT's sich ausweiset.

»Was über das als Wirklichkeit (aller Gegenstände der Erfahrung) Mögliche, noch als Möglichkeit zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich«, p. 229.

»Der Begriff reiner bloss intelligibler Gegenstände (noumenorum) ist gänzlich leer.«, p. 253.

Nachdem ferner principiell festgestellt wird, dass das Intelligible oder das Noumenon und daher auch das Ding an sich zeit- und raumlos sowie ohne Causalität seien und damit erwiesen worden ist, dass Dinge an sich uns nicht tangiren können, heisst es: »Die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt können wir das transcendentale Object nennen, bloss damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität, correspondirt«, p. 391, es sei weder ein denkend Wesen etc. p. 682.

»Der Naturcausalität thut es keinen Abbruch, gesetzt dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte, wenn man eine intelligible Causalität annimmt, die bloss auf Gründen des Verstandes beruht[1]). Das Noumenon zeigt sich dann als causa Phänomenon.«, p. 425.

Dieses nicht bloss problematische, sondern sehr problematische Noumenon lässt kaum zu, Dinge an sich darunter zu verstehen. Jedenfalls sind diese und zumal das Object an sich nichts weniger als jene entitätischen Dinge, die uns mittelbar so verschiedentlich und so positiv tangiren. Andrerseits ward auch wieder gelehrt, »dass das Gemüth, indem es durch sich selbst afficirt wird, sich durch eigne Thätigkeit seine Vorstellungen setzt, nämlich durch den innern Sinn«, p. 83.

Das Ding an sich wie das Object an sich mitsammt dem Noumenon als causa Phänomenon bleiben uns nebelhafte Gedanken. Es ist aber zu erkennen, dass KANT sich oft mit bloss gedanklichem Abschluss begnügt, wo wir nur in realen, nicht bloss den Worten nach realen Beziehungen Befriedigung fänden; schwebt doch selbst das Subject des Denkens, wie so manches Andere ohne innern Halt.

Unser wahres Object ist immer das intelligible entitätische Ding selber, welches sich uns vermittelst des Denkbildes, der Erscheinung, offenbart, aber in der vollen Erkenntniss, dass wir nur ein intellectuelles Verständniss von demselben erlangen, in demjenigen Masse, wie es uns von der Natur ermöglicht ist. So wie wir von dem Körper wissen, dass er sich chemisch in ganz anders erscheinenden Atomverbindungen zerlegen lasse, ohne uns dadurch stören zu lassen, ihn als ein solches zu nehmen, wie er sich uns jedenfalls in aller Hinsicht actuell bemerkbar machen würde; ebenso wissen wir auch, dass das entitätische Ding als Körper etwas anderes sein muss, denn als intellectuelles Verständniss. Dagegen wissen wir, dass

1) Nämlich auf unsern Verstandesgründen, der Erschliessung nach.

die Dinge die entitätische Ursächlichkeit enthalten müssen, der unendlichen Verschiedenheiten, die weder durch die gleichartigen Natur-Medien, noch durch die uniforme intellectuelle Auffassung sich darstellen könnten.

Das Einzelding, welches wir einfach Ding nennen, nämlich die Einzelwesen wie die Seele oder das eigentliche materielle Ding, das Atom, welches mit dem Atomwesen eine Einheit bildet[1]), und das materielle vielfache Ding, welches wir ebenfalls einfach Ding nennen, sind an sich ja ganz verschiedene Begriffe. Unsere Sprachen lassen aber keine wörtliche Unterscheidung zu. Das Ding in letzterm Sinne ist nur eine gedankliche Einheit, insofern wir es als Sammelding von andern Sammeldingen unterscheiden können. Unter dieser Bedingung hängt es nur von uns ab, wie weit wir den Begriff fassen wollen; wie eng wir ihn fassen, hängt dagegen von der Möglichkeit ab, also etwa bis zu der einzelnen Molecüle. Praktisch fällt er mit dem Begriff eines Körpers zusammen, indem Begrenzung und Unterscheidbarkeit seine Kennzeichen bilden, sobald der Körper uns erkenntlich werden könnte.

1) Die Seele und das Keimwesen bedürfen zur Ausbildung ihres Körpers der vorhandenen Materie. Das Atomwesen aber gewann die Eigenschaft der Ausdehnung aus eigner ihm verliehener Potenz.

Das Sein.

Die unserm Denken so unmittelbare, nothwendige und unverrückbare Seinsnotion wird im Denken selbst zu einem Verständniss als Seinsbegriff. Derselbe entsteht in der Erkenntniss der Dauer eines in seiner Identität beharrenden Etwas, worin sich zeigt, dass das Empfinden und Denken bei aller Mannigfaltigkeit immer das unsrige ist. Das Beiden Entsprechende muss dem Sein angehören, denn das der Auffassung Vorliegende ist ein Gegebenes, von der eignen Denkbestimmung Unabhängiges. Unsere Aufgabe ist daher nur den Charakter des so Gegebenen zu erfassen, ohne demselben etwas anzudichten oder abzuleugnen.

Jedes Verständniss muss seine wahren Wurzeln in der Erfahrung haben und die rudimentale Wurzel des Seinsbegriffs ist unser eignes Dasein. Dieses muss feststehen; denn ein Verständniss, dessen Erfahrungsbasis zweifelhaft wäre, ist noch viel zweifelhafter. Wenn daher wohl das Denken, aber nicht das Dasein zweifellos erschliesslich ist, dem muss consequent auch jedes Verständniss des Seins oder Nichtseins unzugänglich sein; denn einen Begriff des Seins können wir nirgends anders herleiten als aus dem Erkenntniss unsers eignen Daseins, aber nichts liegt uns so nahe als die Erkenntniss unserer eignen identischen Beharrlichkeit.

In jedem Gefühl oder jeder Empfindung liegt schon eine wenn auch noch so dunkle Seinserkenntniss. Eine reifere Entwicklung des Intellects ermöglicht erst eine klare Auffassung des eignen Ich; aber die dunkle wie die klare und objective Erkenntniss wird immer durch ein äusserliches Erkennen oder Erkanntes vermittelt oder begleitet. Die ersten Motive alles Denkens können uns nur von aussen gegeben werden, und die ferneren fliessen so continuirlich in unser Denken ein. So finden wir uns denkend und überhaupt thätig in und mit unserm räumlichen Körper und von räumlichen Gegenständen umgeben, an deren Veränderungen wir allein das Mass unserer eignen Dauer erkennen. Wir

erkennen also die eigne Dauer und die der äussern Gegenstände zugleich, und auch an diesen eine Veränderlichkeit, wie in unserer eignen Thätigkeit.

Da unsre Wahrnehmung absolut abhängig ist von der örtlichen Gegenwart der Gegenstände, so müssen sie ausser uns sein und als Dinge ebenfalls dem Sein angehören. — Es ist darin, ob wir in der Tragweite des Intellects ein räumliches oder ein unräumliches Beharrliches erkennen, kein wesentlicher Unterschied, mindestens nicht zum Nachtheil des höhern directen Erkennens. Und so lange die Lebensthätigkeit dauert, beharrt Dasjenige, welches dem Bewusstsein und den unbewussten Lebensfunctionen zu Grunde liegt, was wir im Denken als unsere Seele erkennen.

Das Sein ist also ein Etwas, welches in der Zeit continuirt und so lange es continuirt, immer trotz aller Veränderung im Wiesein identisch dasselbe bleibt. Der blosse Begriff des Seins ist natürlich nur eine Abstraction. Der Begriff wird nur durch Beziehung auf ein Etwas, welches so continuirt erfüllt. Das blosse Sein ist also nichts als ein Gedanke.

Da Niemand sich der Notion des Seins entschlagen kann, so muss das, was wir im Denken als Sein auffassen, ein Gegebenes sein, dessen uns vor allem erkenntlicher Charakter die Continuität ist, die wir Zeit benennen. Soweit unsere eigene Dauer uns erkenntlich ist, ergiebt sie sich als begrenzt; aber gedanklich können wir doch regressiv und progressiv in indefinitum darüber hinausgehen. Daher enthält der uns erschlossene Begriff des Seins zwar eine nothwendige Dauer, aber nichts von einer bestimmten Dauer, so dass jede Dauer in seinen Umfang fallen kann. — Ob ein Ding continuire und in solcher Dauer verharre, ob es örtlich ruhe und in solcher Ruhe verharre oder ob es sich bewege oder thätig sei und in der Bewegung oder Thätigkeit verharre; überall haben wir gleichmässig das Merkmal oder Verhältniss der Beharrlichkeit. Um als substantiell erkannt zu sein, muss aber das Beharrliche, wie unser eignes Seinsobject, sich stets als ein Identisches erweisen. Das Identische kann nicht die verrinnende Zeit sein, denn diese ist an sich nichts, und wird nur in der Continuität der Dinge. Ebenso ist Ruhe, Bewegung oder Thätigkeit nichts an sich und kann nicht für sich sein, da auch solches nur statthat, wenn Dinge ruhen, sich bewegen oder thätig sind. In diesem Falle ist es ein Ansein, aber kein Sein, doch damit vom Nichts unterschieden. Die Wirklichkeit solches Anseins ist demnach ein untrügliches Merkmal des Seins an welchem es ist. Dieses ist dann in seinem Wiesein, also auch mit seinem

erkannten Ansein, ein Ding oder eine Realität, denn nur so ist das Ding wirklich oder real.

Man nimmt gewöhnlich an, dass wir nur Wirkungen oder Wirkungszustände erkennen. Aber die Ausdehnung der Materie und die Form ihrer Massen erkennen wir ebenso direct wie die Bewegungen etc. Das alles erkennen wir zwar erst nach äussern Einwirkungen auf unsere Seele. Unsere Erkenntniss fängt aber mit dem uns durch unsern Naturintellect gegebenen Verständniss an. Wenn Atommassen sich uns einmal bemerklich machen, so müssen sie sich uns in ihrer Ortsverschiedenheit zeigen, sie mögen thätig oder bewegt sein oder nicht. Zeigen sie sich ausserdem unterschiedlich, so muss dies auch direct erkennbare Formen ergeben, deren Veränderung uns dann allerdings Wirkungszustände anzeigten. Ebenso kann die Ausdehnung sich ändern, aber die Ausdehnung überhaupt kann nicht erst werden.

Bei unsern Erkenntnissen kommt es doch vornehmlich darauf an, ob sie uns von der Natur ermöglicht sind, und nur in weiteren Untersuchungen interessirt uns das wie. Erkennen kann die Seele nur intellectuell. Aeussere Einwirkungen auf dieselbe rufen in ihr ein Verständniss hervor als ein Gegebenes. Wir können nun wohl schliessen, dass jene Einwirkungen mit diesem in einem concreten Verhältniss stehen müssen, aber die finale Einwirkung selbst würde uns ohne die gegebene Deutung gänzlich unverständlich sein. Nur in der Natur selber hat die minimste Wirkung jedes Atoms ihre entsprechende Bedeutung. Die Einwirkungen oder Endafficirungsmomente erkennen wir also nur als das, was sie uns bedeuten sollen; und dies ist nur möglich durch die absolut causale und gesetzliche Folge der betreffenden Wirkungen von ihrem Ausgange aus. Von diesem Ausgange und den actuellen Zwischenverhältnissen empfangen wir so vermittelst unsers Naturintellects ein uns verständliches intellectuelles Bild. Diese Actualität beginnt also mit einer naturintellectuellen nicht von uns abhängigen Deutung und wird so dem freien Intellect unterbreitet; und wozu hätten wir denselben, wenn wir die gegebene Deutung nicht mit unsern ausreichenden geistigen Mitteln fortsetzen sollten? Der Schluss, dass kein Nichts, und wenn nicht solches, nur ein Seiendes uns tangiren könne, liegt dann in der einfachsten Anwendung unserer Vernunft. So unterscheiden wir dasjenige, was wir direct durch die uns verständlich gewordenen Merkmale erkennen: bei den Körpern die Ausdehnung und Form, Ortsverhältnisse, Farbenverhältnisse (besonders der Unterschiedlichkeit nach) ferner unser Denken und inneres Empfinden und die darin erkannte Dauer. Wie wir nothwendig der Seele eine immaterielle Natur

zuschreiben müssen, obgleich wir jene selbst nur aus ihren Wirkungen erkennen, ebenso nothwendig müssen wir die Realität ihres Körpers zugestehen und damit auch die der Welt überhaupt. Keine materiellen Wirkungen entsprechen denen der Seele, genügen absolut nicht einmal zur Anbildung des zweckmässig organisirten Körpers. Aber wie das Atom nicht denken kann, so kann auch die denkende Seele doch nicht die Welt erdenken. Und nothwendig bedarf alle Seelenthätigkeit einer gleichzeitigen oder vorhergehenden äusseren Anregung. Unsre Sinne sind nur die vermittelnden nächsten Leiter unserer äussern Erkenntniss und die uns umgebende Natur ist gleichsam und bildlich genommen ein Erkenntnissorganismus für alles Lebendige. — Das Mass der Zeit und das unserer Dauer, wie das Dasein unsers Gleichen, erkennen wir nur vermittelst materieller Sinne und vermittelst der uns überhaupt umgebenden Materie, die uns das körperliche Sein erschliesst.

Dass das Sein der Dinge, welches wir, um es von dem abhängigen Sein oder Ansein zu unterscheiden, »Existenz« nennen, der Dauer nach vom Moment an (nicht vom Zeitpunkt) bis zur Ewigkeit verschieden sein kann, haben wir schon anderweitig erklärt. Ebenso verschieden kann es seinem Was- und Wiesein nach sein. Diese Modalitäten gehören aber nicht zur Charakteristik des Seins wie die Zeit oder die Dauer. Es giebt im Sein keinen Grad des Seins, wie häufig angenommen worden ist. Unsere Erkenntniss des Seins kann dagegen des verschiedensten Grades sein. Die andere Ansicht bedingt eine Abhängigkeit des Seins von unserer Wahrnehmung, die wir gänzlich verneinen müssen. Selbst das Wahrgenommene, wie das Erschlossene, muss und kann als unabhängig von uns gedacht werden. Unser ist nur das eigne Sein. Was wir unsicher erkennen, gehört also dem Sein an oder es gehört ihm gar nicht an. Erkennen wir dasselbe mit voller Sicherheit, so haben wir kein intensiveres Sein erkannt, sondern unsere Erkenntniss ist eine sichere geworden. Das Sein kann sich als temporär, ewig, bedingt oder unbedingt, als materiell oder immateriell etc. unterscheiden, wofür wir die gebrauchten oder entsprechenden Bestimmungswörter haben.

Wir haben an geeigneter Stelle erfolgert, dass es kein absolut Unthätiges giebt noch geben kann, und da dies allgemein gilt, so ist Thätigkeit ganz allgemein ausgedrückt eine fernere Charakteristik alles Seins. Alle Thätigkeit setzt eine gewisse entsprechende Veränderung voraus oder eine Bewegung; ausserdem kann es immaterielle Kraftäusserungen geben, die wie z. B. in der Afficirung in dem afficirenden und afficirten Dinge keine innere Veränderung hervorrufen, sondern nur Bewegung.

Der Ausdruck Veränderung besagt schon an sich nicht, dass ein Ding durch solche ein anderes werde, sondern nur, dass es eine andere als die bisherige Form etc. annehme. Unsre eigne Seele als Lebenswesen in seiner gesammten Thätigkeit giebt uns ein fassliches Beispiel continuirlicher Thätigkeit mit den sich darin ergebenden Veränderungen, bei unentäusserlicher Identität. Jeder chemische Process weiset auf ein ähnliches Verhältniss in der Materie hin. Auch können Veränderungen ja nur im Seienden stattfinden. Das Nichts verändert sich nicht. Es ergiebt sich aus alledem, dass das Sein nicht als eine vage Idee, sondern seinem Charakter nach aufzufassen ist, also als continuirend und als thätig, und in seinen Veränderungen immer identisch beharrend. Im Inmateriellen ist die Veränderung aber nicht nach materieller Analogie zu denken. Demnach ist die schon im Alterthum auftauchende Ansicht zu berichtigen: »dass es kein Sein, sondern nur einen ewigen Wechsel, nur ein stätiges Werden gäbe« oder »dass die Continuität des Seins im Widerspruch zu dessen Beharrlichkeit sei. Folgen wir Parmenides, so ist alles Werden Trug und nur das Sein ist, und darin unentwegt sich selbst gleich. Es ist weder entstanden noch vergänglich und in allem Eins untheilbar in sich abgeschlossen, keines andern bedürftig. Nur im Denken ist es erkennbar.« Es ist das eleatische Sein — das Universum als eine Einheit gedacht nach Abstreifung des Getheilten, des Werdens und der Veränderung. Aber ein so erdichtetes Sein ist eben nicht folgerecht erschliesslich und ausserdem unmöglich. — Bei einer richtigen Auffassung des Werdens, was in der anorganischen Natur eigentlich kein Werden, sondern ein in seiner continuirenden Thätigkeit veränderliches Sein ist, fällt auch die Veranlassung zu einem anders erdachten Sein seine Zuflucht zu nehmen, indem der befundene Widerspruch sich als eine unzutreffende Gedanklichkeit erweiset, da ein solcher in der Natur nicht verhanden ist. Dass man sich ein so passives unthätiges Sein als die Wesenheit alles dessen was uns erkennbar ist, denken könne, ist auch nur eine willkürliche Annahme. Wir können überhaupt von einem aus blossen abstracten Begriffen, ohne alle Anlehnung an unsere Seinserkenntniss, gar kein Verständniss haben. Dass das Sein, zwar als ein Ganzes auffasslich, doch eine solche Einheit nicht sein könne, bedarf der Erörterung nicht. Nach unsern Darlegungen giebt es überhaupt kein unthätiges Sein. Von solchem könnten wir auch mittelbar nicht die geringste Erkenntniss erlangen. Parmenides fand in dem Werden den innern Widerspruch, dass in dem Begriff ein Glied das andere verneint. So sei das Werden die Einheit von Sein und Nichtsein. Dies kann nun im wirklichen Werden nirgends der Fall sein, da in demselben

keine Lücke, und das Nichtsein ist eine absolute Lücke, stattfinden kann. Vielmehr ist in der Continuität des Werdens jedes Vorhergehende dem Folgenden absolut nothwendig, indem es dessen modus causal mitbestimmt, und ist in dem Werden zu gleicher Zeit niemals ein Sein und Anderssein zugleich möglich.

Unsere etwaige Auffassung, dass ein Gegebenes ein Anderes nicht sei, tangirt nichts in der Wirklichkeit. Diese muss eben unabhängig von unserm Denken aufgefasst werden, indem wir ja auch unsern subjectiven Gedanken unterscheiden können von demjenigen, worin die Wirklichkeit sich uns offenbart. Wenn in unserm Begriff von einer solchen sich ein Widerspruch zeigt, so ist eben unser Begriff falsch. Dagegen verurtheilt ein grundloses zweckloses Werden sich von selbst. Aber das Werden kann überhaupt nicht für sich statthaben, wie ebensowenig ein unveränderliches, geschweige ein blosses Sein. Das Sein muss irgend eines Zustandes sein, zugleich identisch und thätig continuirend gedacht werden können, damit in ihm und in seiner Continuität das Werden der wechselnden Zustände stattfinde. So und nur so wird uns die Harmonie des Weltalls begreiflich.

Sein und Werden sind in der Wirklichkeit untrennbar. Kein Sein ist zustandslos, und es giebt keine Zustände als die des Seienden. Nur im abstrakten Denken können wir beide Begriffe gesondert betrachten.

Fassen wir den Begriff des Seins in seiner Allgemeinheit auf, so umfasst derselbe jede Existenz, die niedrigste wie die höchste. Unser eignes Sein zeigt sich der Dauer nach eng begrenzt. In dem Begriff der Gottheit würden wir ein ewiges Sein erkennen, ebenso ein unbedingtes Sein im Gegensatz zu dem bedingten Sein der Welt. Immer bleibt uns doch so unverkümmert der in nächster Anwendung nothwendige Begriff des Seins.

Wie wir bei Kant die Möglichkeit eines zeitlosen Seins, z. B. des Dinges an sich, oder der Noumena überhaupt, ausgesprochen finden, so treffen wir schon bei Heraklit 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung den Satz: »dass das wahre Sein zeitlos sei«. Wir stellen dem unsere Erklärung der Zeit gegenüber, wonach sich ergiebt, dass die Zeit gerade die Dauer bedeutet, ohne welche das Seiende nicht continuiren, folglich auch nicht sein könnte. Doch ist es nicht die Zeit, welche das Sein ermöglicht, denn sie ist nur eine Folge im Sein. Gleichwohl hört z. B. mit der Continuität unsers Lebens auch unser irdisches Dasein auf.

Nur das Sein hat Theil an der Zeit, denn sie ist nur dessen Characteristik. Heraklit sprach dem Sein jede wissenschaftliche Geltung

ab, indem er an dessen Stelle den eines ewigen grund- und zwecklosen Werdens setzt. Alles sei im beständigen Fluss. Man suchte das Sein im Unveränderlichen, Beharrenden, sich selbst Genugsamen, und fand nur ein vorübereilendes Werden. Und jemehr man das Sein mit den absolutesten Attributen hervorhob, je weniger konnte es im Sichtbaren erfasslich sein. Nach Plato erkennen wir eben nicht als Wirklichkeit das Werdende, das im veränderlichen Fluss in die Zukunft Schreitende. Unser Wissen könne nur das Unveränderliche, Grund und Zweck mit Abstreifung alles Sinnlichen erfüllen.

Das Unveränderliche müsste da doch sich selbst genügen. Verhältnisse des Grundes und Zweckes fänden darin ja gar keinen Anhalt. Weil wir nur veränderliche Zustände und nichts anderes wahrnehmen, weil wir nur aus deren Verhältnissen den Stoff unsers Denkens entnehmen können, der wiederum einzig und allein unsern Denkmotiven die gültigen Ausgangsmomente geben kann, so ist darüber nicht mit blossem Leugnen von dem Allem hinwegzukommen. Was wir freilich theoretisch veränderlich nennen müssen, ist nach der zweckmässigen Einrichtung der Natur bald erkennbar veränderlich, bald von unabsehbarer Beharrlichkeit. Manches ist für uns, anderes für sich folgende Generationen, vollkommen genügend beharrlich. Was zugleich Grund und Zweck begreift, umfasst um so mehr auch die unabsehbaren Stufenfolgen der angewandten Mittel, und kann als ein Allgemeines nur gedanklich sein, es stellt daher nicht die Beschaffenheit der actuellen Wirklichkeit dar. Die Trennung von Sein und Werden führt ersichtlich keinerseits zu einer befriedigenden Lösung. Wir finden die nothwendige Qualität der Beharrlichkeit des Seins in dessen, in seiner Thätigkeit und Veränderung identischen Continuität.

Wir haben keinen andern Begriff vom Sein als vermöge der Erkenntniss unsers eignen Daseins, des Seins unseres eignen Wesens und des uns erkenntlich werdenden Ausseruns. Diese Erfahrungserkenntniss muss als gültig betrachtet werden, sobald wir ein anderes Sein demnach erschliessen. Aber es muss auch jede gültige Idee eines Seins dem Characteristischen jenes Grundbegriffes entsprechen, welches hervorzuheben wir im Eingange versucht haben.

Wenn wir einem Begriffe noch Merkmale zulegen, so wird dessen Umfang verkleinert. Der Begriff des Seins mit dem Merkmal der Ewigkeit, kann da nur das höchste Sein umfassen. Wenn uns nun auch aus dem uns erkennbaren Sein mit seinem Merkmale der Zeitlichkeit ein ewiges Sein, als keinen Abschluss findend, erschliesslich ist, so liegt doch jenes Merkmal der Ewigkeit nicht ohne weiteres in unserm Begriff

des Seins und darf daher auch da, wo es nicht hingehört, auch nicht postulirt werden. Dieses nicht; damit nicht einem Seienden mit der Verengerung des Begriffes das Sein abgesprochen werde, und damit auch andererseits nicht einem einfach Seienden ohne zureichenden Grund die Ewigkeit zugesprochen werde. So kann man wohl der Materie und Allem was mit ewigen Absichten erschaffen, die zukünftige Ewigkeit zuerkennen, nicht aber die höhere Dignität des ewigen Ursprunges. — Was sich der immateriellen spirituellen Seele durch ihre körperlichen Sinne und eigne Thätigkeit erkennbar zeigt, erweiset sich schon damit als bedingtes secundäres Dasein.

Von der Natur des Immateriellen können wir, dessen Wassein nach, nur aussagen, dass es raumlos sei, indem wir im Gegensatz die Materie als ausgedehnt erkennen. Ausdehnung gehört also deren Wassein an. Dagegen erschliessen wir das Wiesein der Wesen und Dinge aus ihren Thätigkeiten, soweit als wir dieselben erkennen; sie zeigen uns zugleich das Dasein der ersteren an. Es versteht sich von selbst, dass solches Theilverständniss nicht mit den objectiv gedachten Realitäten selber zu verwechseln ist. Von blossen subjectiven Gedanken bleibt solches objectives Verständniss doch noch hinreichend unterscheidbar. Unser Verständniss erfordert nun zwar nothwendig gedankliche Unterscheidungen, und die Gedanken bewegen sich frei in Beziehungen und Verknüpfungen. Mancher Hülfsbegriff führt erst zur richtigen Auffassung. Dabei ist sehr zu beachten, dass man nicht der Realität zuschreibe, was rein gedanklich ist, zumal da solche Verwechselung in alter und neuster Zeit häufig genug vorkommt. Ueberhaupt ist unsern Gedanken, Vorstellungen, Begriffen und Ideen kein Sein zuzuschreiben; denn das Höchste was uns das Sein ausser uns geben kann, ist ein unsern Absichten genügendes und wahres Verständniss. So ist auch das Ich in der Erscheinung nur ein Verständniss des wirklichen Ich oder der wirklichen Seele. Damit ist auch der Schein eines Dualismus gehoben. Ein Verständniss kann immer nur Gedanke sein, in seiner erreichbaren intellectuellen Höhe, und mit den ihm anklebenden Mängeln.

Sein und Denken ist nicht identisch, sondern jedes hat seine durchaus eigenthümliche Characteristik. Wohl aber ist das Denken das für uns genügende und durchaus zureichende Mittel zur Erkenntniss, so weit sie uns dienlich und erträglich ist; denn in der bedingten Welt hat alles, selbst das Gute, seine Grenzen, sofern es unsern Verhältnissen nicht mehr entsprechen könnte. Nicht im Sein, sondern nur im Denken können wir ein Verständniss von dem was ausser uns ist aufnehmen. Doch ist das seiende Ich das Denkende.

Nur ein kleiner Theil des Seins erschliesst sich unserer Erkenntniss und ist es uns offenbar nur das, als was es uns tangiren kann. In so weit es uns tangirt, kann es auch immer tiefer erforscht werden. In dieser Erforschung ist in der Natur kein Abschluss. Dagegen können wir die Grenzen des Erkennbaren uns selbst erklären. Die Erkenntnissmittel der äussern Natur sind Räumlichkeit und Thätigkeit. Jeder Thätigkeit liegt nothwendig ein Sein zu Grunde, und dieses identische Sein kann natürlich nicht in grundlose Thätigkeit aufgehen, um uns erkennbar zu werden, wo es uns doch dem Sein nach und seiner besondern Thätigkeit zufolge, genügend erschliesslich sein kann.

Dem Obigen nach können auch Thätigkeiten und Wirkungen nur von existirenden Dingen ausgesagt werden. — In den Ausdrücken wie: wahr sein, gut, recht oder richtig sein etc., geht die Bedeutung der blossen Copula sein in der Aussage auf. Im Obigen wird also nur ein gedankliches Verhältniss ausgesagt. Wenn man sagt, ein Ding ist nicht, so ist hier zwar das sein in voller Bedeutung genommen, gerade um es in solcher zu verneinen. So wie aber dem sein eine besondere Richtung und Bedeutung als ein irgend wie sein gegeben wird, bestimmt solche das Verständniss.

Das abstrakte Sein hat auch nur abstrakte Bedeutung, so dass es sich erkenntlich vom wirklichen Sein unterscheidet. Die blosse Seinsidee ist ja in Wirklichkeit durchaus nichts. Die Unterscheidung des Seins vom Dasein wird zwar als bedeutungsvoll erachtet, da wir aber ausser dem Sein oder neben demselben kein niederes oder höheres, kein wissenschaftliches Ideen hypostasirendes Sein anerkennen, so gebrauchen wir den Ausdruck Sein in seiner vollen Bedeutung im Umfange der wahren Wirklichkeit, indem wir auch die Bedeutung des uns überkommenen bedeutungsvollen Wortes nicht einengen mochten. Sein ist uns der allgemeine Ausdruck. Doch wenden wir ebensowohl den Ausdruck Dasein für wirklich existirende Dinge an, indem wir das was man gewöhnlich als Accidentien bezeichnet Ansein (im Gegensatz zum Wassein) nennen. Wir wiederholen hierbei, dass das Sein keinen Grad hat, und dass es daher zwischen Sein und Nichtsein kein Mittelding geben könne. Der Dignität nach unterscheidet sich das Sein in seinem Wasund Wiesein wesentlich genug.

Wahrheit und Sein sind keineswegs identisch. Das Sein oder die Wirklichkeit, wie sie ist, nicht wie sie erkannt wird, ist immer Wahrheit. Aber nicht alle Wahrheiten können, auch wenn sie frei von Irrthum wären, Wirklichkeit sein und dem Sein angehören. Die Wahrheit die auf das Sein als seiend Bezug hat, ist eine ganz besondere und be-

sondern Kriterien unterworfen. Das Sein kann nicht ersonnen werden; es muss erkannt und begrifflich festgestellt werden und kann auf dem Grunde richtiger und zulänglicher Erfahrung folgerecht erschlossen werden, wo es dann noch den Characteristiken des Seins entsprechen muss. Wir finden nun selbst bei den grossen attischen Philosophen eine Unterscheidung, nicht des Seins, sondern des sogenannten Seins, oder wenn man will des Seins der Geltung von dem Dasein nothwendig. Als Wahrheit (ἀλήθεια) wie Plato selbst als gesteigerte Wesenheit (οὐσία) seine Idee benennt, würde das was derselben als richtig erkannte Allgemeinheiten entspräche, volle Geltung bewahren. Zur richtigen Erkenntniss eines Seins gehört oft ein Schatz von Wissen, von dem in das reine Verständniss jenes Seins nichts zu übertragen ist, als die Erkenntniss seines Wirkens und Seins.

Schon in der Plato und Aristoteles gemeinsamen Voraussetzung, »dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte«, Z. 2² f. 313. wird dasjenige, welches absolut nur den Grad der Erkenntniss betrifft, in das wirkliche Sein versetzt. Kant konnte diese Voraussetzung aufnehmen, da er die Erscheinungen für ein im subjectiven Denken Gegebenes hielt. Für die Erkenntniss unsers Gleichen passt sie schon nicht. Eine anerkannte Wirklichkeit lässt sich gar nicht durch Gedankliches beeinflusst denken.

Es ist gerade in dem oben ausgeführten Sinne, wenn Aristoteles von dem Allgemeinen, welches im Begriff gedacht wird, dem Plato alleiniges volles Sein beilegt, urtheilt, dass es nichts für sich Bestehendes, also auch nicht Substanz sein könne, und dass nur das Einzelne wahrhaft sei. Siehe Z. 2² f. 305. Wie könnte auch ein Gattungsbegriff in der Wirklichkeit seinen Gegenstand finden? Als Erkenntniss bleibt derselbe dagegen in seiner ihm zukommenden Gültigkeit. Wir würden aber sagen, das Wissen gehe sowohl auf das Allgemeine wie auf das Einzelne, da sich Beides ergänzt. Mag dann das erstere als die höhere Erkenntniss gelten; im Sein hat nur das zweite Raum. Man kann sich aber jede Gesammtheit und selbst das All aus den einzelnen Entitäten, zusammengesetzt denken. — Die Erhebung des Nichtseins Plato's zu einem Möglichsein führt Letzteres aber nicht in die Wirklichkeit ein. Es bleibt bloss gedanklich. Im Werden der Zustände kann ein wirklicher Zustand nur einem wirklichen Zustande folgen. Jeder übt seinen causalen Einfluss auf den Folgenden. Darin ist weder eine Lücke noch ein Widerspruch denkbar. Wie ein Seiendes sich continuirlich bewegen kann, so kann es sich auch continuirlich bald langsam bald rasch verändern. Das sich naturgemäss verändernde Ding misst nicht seine Continuität wie wir an einem Zeitmass, sondern seine Continuität bildet erst seine Zeit, und keine Veränderung ist ohne Continuität. Man kann nun freilich von jedem Zustande sagen, dass er noch der nächstfolgende nicht sei, dass er diesen gar nicht oder nur theilweise potential enthalte, denn man muss bei letzterem noch die mitwirkenden Ursachen einschliessen. Die Behauptung wäre aber bloss gedanklich und jedem actuellen Zustande gänzlich fremd, die unaufhaltsam fortschreiten, eben weil das folgende Glied nicht das vorhergehende ist. Es ist also in dem Werden kein Widerspruch erweislich.

Wir haben nun noch zu untersuchen, ob ein erkanntes Ansein (Inhärenz) als solches dem Sein angehöre, oder wie es ihm etwa angehöre. Zunächst ist vorauszusetzten, dass unsere Erkenntniss nur als eine mehr oder minder annähernde zu betrachten ist und zu seiner entitätischen Beziehung nur in einem noch entferntern Verständniss stehen kann. — Ein unterscheidbares räumlich Ausgedehntes zeigt sich uns direkt, wo solches ist, und wo solches nicht ist, was dessen Gestalt und Form ergiebt. Form und Gestalt gehören also dem entitätischen Sein der Atommassen an. Sie sind aber ein veränderliches Ansein, keine zufällige Accidenz, die denselben Atomen gänzlich fehlen könnte; und jede entitätische Veränderung ist causal, nicht accidentiell. Gleichmässig muss auch alle wirkliche Bewegung als entitätisch betrachtet werden, nur dass da auch Ruhe denkbar wäre, sofern Bewegungen aufhören können. Jede Form und Gestalt eines Körpers ist eigentlich nur ein Verhältniss vereinter Atome: wir müssen aber schliessen, dass auch diese irgend eine Form und Gestalt haben müssen, um einen Körper zu bilden. Wärme und deren niedere Grade die Kälte, Farben, Härte, Elasticität, Glätte etc. etc. erscheinen uns und wirken auf uns solchen Eigenschaften gemäss, sind deshalb als ein Ansein aufzufassen, aber als ein so durchaus noch unbestimmtes Ansein; doch aber der Art, dass wir wissen, ihnen liege ein bestimmtes entitätisches Ansein zu Grunde, als charakteristische Grundursache der erkannten Unterschiedlichkeit, die weder unsere allgemeine Auffassungsart, noch die allgemeinen Naturmedien in die Auffassung hineintragen können, Dichtigkeit lässt sich als ein atomistisches, also wirkliches Verhältniss, erschliessen. Von unserer Empfindung kann nichts in der äussern Natur liegen, und doch würden wir nichts von ihr wissen, wenn sie sich nicht in der Empfindung uns offenbaren könnte. Dies geschieht durch die Unterschiedlichkeit der Empfindungen, die im Gegebenen aufgefasst wird. So wissen wir, dass verschiedene Gase die wirkliche Eigenschaft haben, unsere Geruchsnerven in sehr verschiedener Weise zu reizen, aber der Geruch

ist nur eine subjective Empfindung. Wir können aber Dinge in und mit ihren Beschaffenheiten, als gänzlich ausser uns denken, so auch jene Gase als äussern Anlass des Geruches.

Die Entität.

Indem wir in unserer Anschauung die wirklichen realen Dinge als Objecte unserer Vorstellungen betrachten, während unsre Erkenntniss derselben nur eine bedingte und ausserdem nur eine mangelhafte sein kann, so dass es dahingestellt bleiben muss, wie ihre reale Beschaffenheit an sich sein mag, dieses aber doch zuweilen in Berücksichtigung kommt, so unterscheiden wir das Ding in dieser besondern Hinsicht als Entität (Dinglichkeit) von ens (das Ding) und die in gleicher Hinsicht wirklichen Thätigkeiten und Verhältnisse und Beschaffenheiten überhaupt nennen wir entitätisch (dinglich). Der Ausdruck: Ding an sich, ist uns, nachdem Kant dasselbe so eigenthümlich definirt, unbrauchbar geworden. Das Ding als Entität ist daher nicht zu verwechseln mit dem Kant'schen Dinge an sich, welches als Noumenon nur problematisch und ohne Causalität, raumlos und zeitlos sein soll, und das auch nur als ein Allgemeines dahingestellt wird, während wir auch besonders die Einzeldinge zu berücksichtigen haben.

Das entitätische Sein, welches von uns dem Dasein nach und als zureichende Ursache dessen, warum wir es erschliessen, verständlich erkannt werden kann, ist viel mindern Umfangs, als das Dasein derjenigen Entitäten, die uns nimmer weder mittelbar noch unmittelbar tangiren; doch können wir auch von diesen letztern wenigstens eine Idee haben. Wir erkennen also die materiellen Entitäten nur als die äusserlich zureichende Ursache unserer Wahrnehmungen. Causalforderungen bestimmen daher ihre actuelle Oertlichkeit, Massenform und Bewegung, als Verhältnisse, die nicht durch unsre Auffassungsform beeinträchtigt werden, indem von unvermeidlichen Auffassungsmängeln abgesehen werden kann.

Unser Object ist demnach nicht das Kant'sche Object, welches nur auf Gegenstände der Erscheinung geht, sondern es sind die Dinge als

Entitäten selber, die wir Objecte nennen, im vollem Bewusstsein, dass wir von denselben nur das uns ermöglichte Verständniss haben können. Als Ermöglichungsmittel, und nur als solches, dient hierzu die Anschauung oder Erscheinung.

Obgleich die Seele nur in sich empfindet, hat doch die Natur es so eingerichtet, dass wir die äussern Gegenstände auch als ausser uns erkennen; und da dies auf einer zunächst intellectualen, dann aber auf einer intellectuellen Function beruht, kann darin weder Schein noch Täuschung erkannt werden. Bis zu den Urzeichen (siehe diese) erfolgt alles nach dem Causalgesetz der Perspective. — Zwischen Naturentitäten findet das Minimste seinen minimen Ausdruck. Mechanisch werden sich also die Einfallwinkel der Lichtstrahlen in den Urzeichen unterscheiden, so dass sie insgesammt nicht ihren Einfallspunkt, sondern ihren perspectivischen Ausgangspunkt andeuten, wodurch der erstere nicht zur Geltung kommt. Jedenfalls ist die Endwirkung der Medien in den Urzeichen ein causales Resultat mit Andeutung von Raumverhältnissen, die in einer immateriellen intellectualen Metamorphose in den Merkmalen, dem Naturintellect in gegebener Weise verständlich werden. Jedes Raumverhältniss ist aber schon eine Andeutung des Ausseruns. Der selbst raumlose Intellect oder die Seele hat dann nichts Räumliches, sondern ein intellectuelles Verständniss des Räumlichen ausser uns. Schliesslich ist die so erlangte Erkenntniss der Wirklichkeit gemäss, und diese zu erkennen haben wir den Intellect.

Es ist hervorzuheben, dass wir uns »Das Ding als Entität« zum Object nehmen, weil zwar subjectiv die innere Auffassung die wesentlichste Ursache unserer Wahrnehmung ist, so doch objectiv, worauf es ankommt, die Entität, von der die uns afficirenden Momente ausgehen.

Wir lesen häufig in wissenschaftlichen Anführungen, dass mit der menschlichen Wahrnehmung überhaupt (auch die thierische müsste doch eingeschlossen sein) Farben, Licht und Wärme verschwänden, die Natur lautlos werde etc. etc. In dieser allgemeinen Bedeutung sind diese Aussprüche nicht genügend erklärt; denn die Entitäten und deren entitätischen Verhältnisse und Thätigkeiten verbleiben auch bei Aufhebung alles Lebenden unentwegt, wie sie auch einmal dem Leben haben vorangehen müssen. Es hören nur alle Lebensbestimmungen damit auf: das Leben als Causalität, Sehen, Hören und Empfinden, also auch Schall und Ton, Farben, Wärme und Licht, wenn man nur die Empfindung von alledem darunter versteht, nicht auch dasjenige, welches die Wahrnehmung äusserlich ermöglicht; z. B. nicht die Lufterschütterung, die den Donner veranlasst, nicht die herabstürzenden Fluthen, die das

Tosen verursachen, wobei der Aether in wellende Bewegung tritt, wir mögen es hören oder nicht. Nach wie vor würden die Pflanzen unter der Einwirkung der unveränderten Wärme- und Lichtentitäten gedeihen. Auch den Farbenunterschieden liegen entitätische Verhältnisse zu Grunde, die wir nicht geschaffen haben und auch nicht mit uns verschwinden können.

Das Etwas, im weitern Sinne, im Verhältniss zum Sein.

Der Ausdruck Sein bedeutet zunächst das, was er als Zeitwort besagt, die allgemeinste Continuität, die wir auch als die allgemeinste Characteristik der Dinge auffassen; denn um irgend eine besondere Continuität z. B. Bewegung, Thätigkeit etc. zu haben oder zu üben, wie selbst um ausgedehnt zu sein, mösssen sie jener allgemeinen Continuität des Seins theilhaftig sein. Es gehört kein besonderer Scharfsinn dazu, um zu finden, dass das Sein in diesem Sinne kein reales Etwas bedeute oder sei. (Und doch hat man sich lange darum gestritten.) Solches wird auch nicht darunter verstanden; wie man auch nicht von einer Bewegung sagen kann, dass sie ein reales Etwas sei, obgleich keine Bewegung stattfinden kann, ohne dass ein solches sich bewege. Dieser Begriff des Seins oder des blossen Seins ist abstract, und eine concrete Beziehung kann ihm erst g e g e b e n werden; ebenso wie das Zeitwort Sein, positiv wie negativ, immer ein Subject erfordert.

Da nun allen Dingen das Sein im obigen Sinne nothwendig zukommt, so entstand der concrete Begriff des Seins als Substanzialbegriff, indem er das Seiende, die Dinge selbst, bezeichnen soll. Der synonyme Ausdruck »das Seiende« wäre vielleicht bezeichnender, aber bei wiederholter Anwendung zu schleppend. — Dieser concrete Begriff umfasst auch das Wiesein der Dinge (da dieselben immer mit ihrem jezeitigen Wiesein sind), und daher auch Alles, was i s t.

Wie das Sein in realer Bedeutung, als das Seiende dem Nichts entgegengesetzt ist, so auch das Etwas, denn jedes Etwas gehört dem Sein an, wenn auch in weiterer Bedeutung nur durch oder vermittelst seiender Dinge, in, an, durch oder mit denen es sein mag. Dieses durchaus nicht selbständige, sondern nur mittelbare Sein unterscheiden wir als A n s e i n. Dem entspricht das Etwas im weitern Sinne. In welchem Sinne das Etwas genommen wird, muss sich im allgemeinen aus dem Wortsatz ergeben, da es auch real und Realität sein kann. — Es muss also dasjenige, welches sich nicht als absolutes Nichts ergiebt, immer ein Etwas sein.

Im Nächstfolgenden nehmen wir das Etwas immer im weitern Sinne. Ein solches Etwas sind alle Eigenschaften, Thätigkeiten und Veränderungen der Dinge. Folglich sind auch unsere Gedanken, Vorstellungen und Begriffe nebst unsern Empfindungen ein Etwas an der Seele, als Modification ihres Zustandes. Da d i e s e s Ansein allgemein zugestanden wird, so kann es i n u n s e r n U n t e r s u c h u n g e n a u s s e r A c h t gelassen werden, w e i l d i e B e d e u t u n g u n s e r s D e n k e n s nur in dem so mannigfaltigen V e r s t ä n d n i s s l i e g t, und es auch darauf nicht ankommt, ob solche Verständnisse als Vorstellungen oder Begriffe immer doch nur Gedanken seien, sondern darauf, ob sie einer erkannten oder erschlossenen Wirklichkeit entsprechen. Der gedankliche Inhalt, d e r k e i n e r W i r k l i c h k e i t, es sei des Seins oder des Wieseins entspricht, ist dann Nichts, obwohl er bloss gedanklich noch jeden Werthes sein kann. Aber auch im andern Fall bezieht sich das Sein nur auf das als seiend erkannte Ausseruns, wenn nicht auf das eigne Ich.— Unsere Vorstellungen (d. h. unser Denken und Empfinden) bedürfen immer eines Inhalts. Ohne solchen gedacht sind sie unmöglich und daher schon an sich ein absolutes Nichts.

Um das Sein nach seinem Umfange, der auch das Etwas im weitern Sinne umfasst, zu untersuchen, muss vor allem seiner charakteristischen Eigenschaft, der Continuität Rechnung getragen werden. Beharrlichkeit wird allgemein als nothwendiges Kennzeichen alles Existirenden angenommen, aber nach uralter philosophischer Tradition oft in einem der Continuität, oder dem Fluss der Dinge in die Zukunft entgegengesetzten Sinne. Man glaubte damit den Gedanken d e s a b s o l u t e n S e i n s erfassen zu können, um solches den doch nur a b g e s o n d e r t g e d a c h t e n Substanzen zuzuschreiben. Kant erklärt, sofern man von seiner Einschränkung auf Erscheinungen absieht, die Beharrlichkeit richtig. »Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus«, p. 191. Dennoch vermisst Kant in der zweifellosen Continuität des Selbstbewusstseins das Merkmal der Beharrlichkeit, »wie sie uns etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empi-

rische Anschauung biete«, p. 226. Jene Beharrlichkeit als Continuität wäre doch wohl nicht zu leugnen gewesen.

Die Beharrlichkeit im Seienden bedeutet uns nur, oder vor allem, dessen Continuität, oder, wie man auch sagen kann, dessen Zeitfolge. Es kann auch weder etwas beharren, noch irgend etwas positiv sein ohne Continuität in der Zeit.

Wir kommen nun zu der beabsichtigten Folgerung, dass Alles, was den Dingen anseiend gedacht werden muss, nicht obgleich es an den Dingen continuirt (also im beständigen Fluss sein kann), sondern weil es an denselben continuirt, ein Etwas genannt werden muss. Und solches Etwas ist keineswegs ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein. In Letzterem ist alle Thätigkeit und Modification absolut ausgeschlossen. Die Thätigkeiten und Veränderungen gehören mit den Dingen, deren jezeitiges Wiesein sie modificiren, der wahren Wirklichkeit an, sind nur durchaus nicht an und für sich. Die Bedeutung des Etwas im Sein ist also nur durch das Nichts beschränkt, denn dieses kann nie ein Etwas sein. Wird der Ausdruck im beschränkten Sinne gebraucht, so wird sich dieses aus dem Satzsinne ergeben; wie z. B. in dem negativen Satze: »Die Ursache lässt sich nicht als ein Etwas suchen«. Im Gegensatz werden auch die Formen des Seins nicht immer in ihrer strengen Bedeutung gebraucht (für die wir Existiren einsetzen); denn sonst könnte man nicht sagen, dass etwas sei, ohne ein wirkliches Ding zu sein. Das Nichts muss immer als Nichts gedacht werden, mit welcher copula man es auch zu verbinden sprachlich veranlasst sein mag.

Es steht fest, dass alles Sein ausser uns ist, ausser dem Sein unsers eignen Ich, unserer Seele. Diese ist nur mit ihrem Wiesein, also auch nur mit ihren jezeitigen, ihrem Sein, also einer Continuität entsprechenden Modificationen, z. B. als Denken etc., folglich sind Gedanken kein Etwas ausser uns, sondern nur ein Etwas in uns. Sie können aber ein geistiges Verständniss sein von einem Ausseruns und unserm eignen Ich. Was sich so als dem Wiesein der Dinge nothwendig angehörig ergiebt, muss als ein Etwas im weitern Sinne betrachtet werden.

Je unbedingter wir der blossen Thätigkeit, dem Denken, Gedanken und Verständnissen alle Realität absprechen, um so erforderlicher ist es, da solches doch nicht ein absolutes Nichts sein kann, festzustellen, was es in der weitern Bedeutung des Seins etwa sein kann. Wir begreifen es aber unter dem oben bezeichneten Begriff des Etwas im weitern Sinne. Es existirt nicht, und ist nur durch, in oder mit den Dingen oder Wesen, und ausserdem gar nicht. Auch in den Dingen ist es kein Etwas im engern oder realen Sinne; denn deren Art zu sein liegt als

Möglichkeit in ihrer Natur und in jedem Einzeldinge (Seele oder Atom), in dessen Gesammtnatur, die trotz ihrer Mannigfaltigkeit in dem einheitlichen Dinge nur eine einheitliche sein kann.

In Wirklichkeit ist nur das Ding als das, was es wirklich ist, und wie es im allgemeinen und jezeitig wirklich ist. In solcher gesammten Einheitlichkeit ist es eine Realität, und so muss auch unsere Auffassung von dem Dinge sein. Wir wissen dann, dass wir es nur mit Abstractionen zu thun haben, wenn wir dessen Was- und Wiesein, und auch dieses wieder getrennt betrachten, dessen Eigenschaften ermitteln und seine Thätigkeiten unterscheiden, was Alles zu unserm Verständniss erforderlich ist. Das Ding, Wesen oder Atom, kann nur Eine Realität sein, doch kann Alles, was seinem wirklichen Wiesein angehört, real genannt werden. Es ist aber nur deshalb real, weil es einer Realität angehört, kann daher an sich keine Realität sein, und nur ein Etwas im weitern Sinne genannt werden. Ebenso kann man sagen, dass es sei, indem auch da ein Sein im weitern Sinne verstanden wird. Also auch das Sein im weitesten Sinne bedarf einer realen Beziehung, um sich vom Nichts zu entheben.

Von dem Wiesein der Dinge, also auch von dem Etwas, das wir in denselben erkennen oder erschliessen, können wir höchstens nur immer so viel erkennen, als zu unserer Unterscheidung nothwendig ist; weiter kann also auch die Uebereinstimmung zwischen Begriff und Ding oder Dinglichkeit nicht gehen. Unsern Bedürfnissen, unserer Annehmlichkeit und selbst unserm menschlichen Wissen ist damit aber vollkommen Genüge geleistet.

Jedes Etwas muss aussergedanklich ein Etwas sein. — Unser Intellect ermöglicht es uns, erkannte Dinge und Zustände, von denen wir nur ein Bild auffassen, demgemäss als ausser uns seiend zu denken, abgesehen von unserm eignen Ich, welches gerade mit seinen Modificationen den Gegensatz zum Ausseruns bildet. Das bloss Gedankliche ist also nie ein Etwas. Wir können aber positive Verhältnisse in der Natur erkennen, und Verhältnisse müssen sich in der Natur auch mit Nothwendigkeit, bloss durch das Dasein der Dinge ergeben; z. B., dass die Sonne von der Erde entfernter ist als der Mond, oder dass dieser Ofen grösser als jener Stuhl. Diese Verhältnisse sind real, denn sie haben eine gewisse Beziehung zu Realitäten, aber nur zu mehreren, sind in keiner einzelnen als ein Etwas anzutreffen. Die Verschiedenheit ist für uns eine Wahrheit, der auch die Natur entspricht, aber nur dadurch, dass jedes Ding ist, wie es ist, und seinen Ort hat, wo es eben ist, während kein Ding von einem andern etwas an sich hat. — Ebenso ist die

in der Natur eine so grosse Rolle spielende Bewegung kein Etwas im engern Sinne, denn sie ist nur dadurch, weil Dinge sich bewegen. Dagegen kann man den Dingen Bewegung erregende Kräfte, z. B. die Anziehung oder Abstossung, als ein Etwas im weitern Sinne zuschreiben.

Auch die Ursächlichkeit ist nichts, was irgendwie in der Natur als ein Etwas zu suchen wäre, geschweige nach unserer Auffassung; darin auch die Negation liegt, dass ohne Ursache nichts geschieht. Was in der Natur der effectiven Causalität zu Grunde liegt, ist die jedem Dinge und allen Dingen inwohnende Fähigkeit, nach innerer Bestimmung allen Verhältnissen gemäss zu wirken. Wo dann kein Wirkendes ist, da ist auch keine Folge. Die Fähigkeit oder Kraft der Dinge nennen wir dann allerdings ein Etwas im weitern Sinne, doch so, dass wir sie in der Natur der Dinge eingeschlossen erachten.

Da das Etwas im weitern Sinne nur im Wiesein der Dinge anzutreffen ist, so ist der Begriff an und für sich so flüssig, dass man nie sagen kann, wie solches Etwas dem Dinge angehöre. Das Ding, sein Wiesein mit allen demselben zuschreibbaren Kräften bildet immer Eine Einheit, was uns wenigstens alle positive Eintheilung untersagt; abgesehen von unserm blossen Gebrauch zum Verständniss.

Die Existenz der Seele.

Das Seinsverständniss, das wir dem »Ich denke« entnehmen, liegt schon dunkel in unsern allerersten Notionen und successive klarer in allen folgenden, bis es uns schliesslich zu einem verständlichen und klaren Begriff wird. Dessen wissenschaftliche Bedeutung wurde von Cartesius festgestellt, als ein Zweifelloses, im Zweifel selbst sich Bestätigendes, und daher als Grund des Satzes: cogito ergo sum. Ich denke, folglich bin ich.

Wir haben angeführt, dass in jeder blossen Notion schon ein Seinsverständniss liege, denn sie enthebt sich zweifellos dem Nichts; und zwischen Sein und Nichts giebt es kein Mittelding. Ein Etwas kann aber sehr wohl ein, auch wohl nur vorübergehendes, Ansein sein, als einem Sein anhangend, so dass durch jenes auch dieses erkannt wird. Es bleibt also in dem sich entwickelnden Begriff nur noch unentschieden, ob das Sein das unmittelbar erkannte Denken sei, oder ein Etwas von dem das Denken wie eine Thätigkeit ausgehe. Diese Entscheidung übernimmt der dazu hinreichend befähigte meditirende Intellect, der sich niemals auf das etwa Nächstliegende beschränkt sieht; denn das Nähere ist oft nur ein Mittel zu tiefern Verständnissen.

Das Denken zeigt sich uns als eine fliessende Thätigkeit, die schon nicht mehr ist, während die im Denken entwickelte Bedeutung oder Verständniss in dem sich erneuernden Denken noch festgehalten wird; und dasjenige, welches alles Denken verknüpft, zeigt sich als ein stets identisches Selbstbewusstsein, und zwar als ein im Denken Gegebenes. Den Gegenstand des Denkens können wir beliebig wechseln, aber das Selbstbewusstsein bleibt immer dasselbe. Es kann nichts anderes sein als ein Verständniss, aber es ist ein bleibendes Verständniss. Das Sein kann sich nur im eignen Denken und nicht anders erkennen, als dass es sich darin bewusst werde, wodurch es sich auch als selbstdenkend erkennen würde. Nun bestimmt auch eben dasselbe, was sich uns im Selbstbewusstsein offenbart, vielfach die Art unsers Denkens, wenn

auch wiederum nur durch speziell bestimmende Denkmomente. Den dazu nöthigen Impuls kann das als Seiend und bewusst Denkende seinem Denken jederzeit geben, denn darin besteht die Freiheit des Denkens. Muss solches Denkende sein Denken nun erkennen, so muss dasselbe auch überhaupt von ihm ausgehen, seine Thätigkeit sein. Man kann dem entgegen gar nicht annehmen, dass das oft tiefe, aber auch oft einfältige in die Vergangenheit verschwindende Denken, das sich erneuernde stets nach sich zöge. Von dem verflossenen actuellen Denken bleibt nur ein Verständniss im Bewusstsein zurück, nicht jenes selbst. Bei einem continuirend denkenden Etwas oder Wesen erklärt sich die Beibehaltung des Verständnisses von selbst, während es im andern Falle unbegreiflich bliebe. Das reale Anknüpfungsmoment ist nur ein unendlich ephemeres Denkmoment, keineswegs eine Gedankenreihe, oder auch nur ein Gedanke. Hier eine Uebertragung, eine Uebertragung, die zugleich alles das einschlösse, welches man nothwendig der Seele zuschreiben müsste, anzunehmen, verbietet sich von selbst.

Unsere gesammte intellectuelle Thätigkeit findet nur im Intelligiren oder Denken im weitern Sinne statt. Unser Bewusstsein, Denkbestimmung, Empfindung, Erinnerung werden nur im Denken ermöglicht und erkannt. Wenn man sich die Sinnlichkeit nicht als durchaus geistig denkt, so haben wir keine Sinnlichkeit. In unserm Denken gewinnen wir die mannigfachsten Verständnisse, aber auch ein solches, welches sich nur auf unser eignes Dasein beziehen kann, welches wir gar nicht anders als in einem Verständnisse zu finden beanspruchen können. Ein Verständniss bezieht sich immer auf etwas anderes, welches nicht das Verständniss selbst ist. Ist die Beziehung auf unser Dasein wahrhaft, so muss sie eine gegebene, nicht erdachte sein, wenn sie auch im Denken klarer gestellt werden kann. Wir haben also zunächst das Verständniss zu ermitteln und zu untersuchen. Es ist dies in der That ein gegebenes, nicht erdachtes Centralmoment alles Denkens, worin sich innerhalb unseres Selbstbewusstseins unsere Thätigkeit als Selbstthätigkeit, unser Empfinden als Selbstempfindung, unsere Bestimmungen und unser Wollen als Selbstbestimmung zu erkennen giebt. Diese Erkenntniss ist nicht nur ein ursprünglich Gegebenes, sondern auch ein zeitlich Bleibendes, Beharrliches; mit welchem wechselnden Inhalt sich auch ausserdem unser Denken erfülle. Es ist das Verständniss des Ich, Du, Er, welches in allen menschlichen Sprachen seinen Ausdruck gefunden hat. Ein Verständniss können wir sowohl vom Du und Er oder vom Wir, wie vom Ich haben, wenn auch nicht das gleich unmittelbare.

Wir müssen aber dem Denken eines Jeden, ein dem unsern gleiches gegebenes Verständniss, zugestehen. Jedes Ich muss also auch der Art sein, dass es von einem Du oder Er erkannt werden kann. Unser Verständniss und auch unser Denken kann Niemand ausser uns direct erkennen. Die Vorstellung vom Du etc. muss uns äusserlich gegeben werden können; sie unterscheidet sich von der des Ich, als nicht wie diese ursprünglich gegeben. Unser Verständniss oder unser Denken überhaupt kann nicht das »Ich« sein, da das Denken in jenem Verständniss, also mitsammt diesem, als von dem Ich, worauf alles was in dem Verständniss liegt sich bezieht, ausgehend (als dessen Thätigkeit) erkannt wird. Jenes Verständniss ist an sich nur eine spontan gegebene Vorstellung, deren Bedeutung in der unabweisbaren Beziehung zu dem »Ich«, als das Seiende, dessen Thätigkeit sich im Empfinden und Denken manifestirt, liegt. In dieser Eigenschaft nennen wir das Ich unsere Seele.

Die Seele können wir uns nun als ein geistiges Wesen, mit den Fähigkeiten ausgestattet, denken, welche ihre Thätigkeiten ermöglichen. Wir werden finden, dass das Denken nur ein hervorragender Theil derselben ist. Von der Seele können wir nun auch sagen, dass sie ihr Denken zum Theil frei bestimmen kann. Geschieht dies auch wiederum denkend, so ist dies eben ihre Thätigkeit, deren Impuls von ihrem actuellen Zustande und ihren eignen Fähigkeiten jederzeit ausgehen kann.

Das Denken ist wie die Gegenwart im unaufhaltsamen Fortschritt in die zukünftige Zeit, immer verschwindend und anhebend. Die Dauer eines Seins, worunter wir immer Ding oder Wesen verstehen, ist nicht anders, aber es verbleibt wesentlich als dasselbe, während seiner Dauer überhaupt, und kann daher, als Seele, auch als continuirlich denkend etc. gedacht werden. Daher umfasst unsere gedankliche Gegenwart immer noch auffassliche Zeitreihen, indem unsere dingliche Continuität uns gestattet, den Inhalt des schon entschwundenen Denkens noch momentan festzuhalten, und meistens unmittelbar Nahes schon zu anticipiren. Das Denken ist ein Fliessendes, sofort Verflossenes, und das Verflossene kann offenbar nicht des Fliessens Quelle sein. So wie es verflossen ist, ist es überhaupt nicht mehr. Es ist dann ein Nichts in Beziehung zu dem sich doch erneuernden Denkmoment und dieser kann absolut nicht einem Nichts entspringen. Nicht das verflossene Denken, sondern nur dessen Inhalt als ein Verständniss bleibt in den erneuten Denkmomenten, vermöge des continuirlichen Selbstbewusstseins, zurück. Es kann also nicht das Denken

sein, welches sich selbst erneut. Zudem ist es oft überhaupt nicht und war jedenfalls einmal primitiv absolut nicht, während das sich ausbildende menschliche Wesen schon war — und es entsteht doch. In solchen Fällen kann es nicht sich selbst, als sich selbst erzeugend, vorhergehen.

Was die Denkmomente verknüpft, ist immer das Selbstbewusstsein. Kann sich dieses immer nur im Denken zeigen, so zeigt es sich doch als ein spontan Gegebenes, Unentäusserliches, während unser weiteres Denken sich von demselben wesentlich unterscheidet. Es muss also das Bewusstsein wie das Denken derselben Quelle entspringen. Diese muss eine Realität sein, denn blosse gedankliche Objecte haben nur die Bedeutung eines Gedankens.

An anderer Stelle haben wir erwiesen, dass Thätigkeiten überhaupt nicht anders als in einem Seienden statthaben können. Selbst was fern afficirt, bethätigt sich nur von Ding zu Ding. Daher kann im Nichts auch keine Denkfunction stattfinden. Die Erkenntniss des Denkens genügt also vollkommen um zu wissen, dass es die Function eines Seins sei. Wenn wir das Sein eines Etwas folgerecht erschliessen, so ist es nothwendig ein Ding oder Wesen. Man kann aber von dem Sein nicht denken, dass es zu dem Etwas wie ein anderes Etwas hinzukomme. Das Etwas muss ein Sein oder ein Ding sein, um richtig als solches erkannt zu werden. Auch ist die wirkliche Seele immer mit ihren jezeitigen Thätigkeiten zu denken. Letztere nennen wir ihr Ansein, weil sie immer, wenn auch immer veränderlich, an ihr sind.

Wir sind in unserm Denken unvermeidlich darauf angewiesen, unser Bewusstsein, unsere Erinnerungen, Denkbestimmungen, unsere Leiden und Freuden, ja unser gesammtes Denken auf das schon oben erörterte Denkmoment zu beziehen, welches wir in einem Verständniss, welches wir »Ich« nennen, auffassen. Wir haben daher ohne Weiteres das »Ich denke«. Ergab sich nun, dass ein Denken für sich nicht sein kann, sich doch aber positiv dem Nichts enthebt, dass sich die zum Denken nothwendigen Vermögen oder Fähigkeiten gar nicht dem sich verflüchtigenden ephemeren Denkmoment der Gegenwart zuschreiben lassen, da doch in Wirklichkeit jezeitig nur ein solcher Moment in Frage kommt, so bleibt nur die zweite Alternative, dass das Ich ein existirendes Wesen sei, welches denkt. Wir haben damit das Ich denke. Das Ich erscheint so als Träger des Bewusstseins, als das Denkende, Wollende, sich Erinnernde, Thätige und Leidende. Als geistiges Wesen kann man es sich mit allem nöthigen Vermögen ausgestattet denken.

Unsre Ansicht der Natureinrichtungen lässt uns, und wir glauben

mit Sicherheit, vermuthen, dass das zureichende Verständniss des wahrhaften eignen Daseins nicht nur vereinzelter gelehrter Forschung, sondern allen Menschen eröffnet ist, und selbst den niedersten Thieren instinktiv gegeben ist.

Vorstellen wir uns die existirende, intellectuelle, denkende Seele, so ist klar, dass sie ihr Dasein, wenn überhaupt, nur im eignen Denken erkennen könne. Das erörterte immer spontane Verständniss ist nun so eindringlich und klar wie überhaupt nur ein menschliches Verständniss sein kann, so dass es jedem Menschen begreiflich werden kann. Daher finden wir auch bloss hierin die Wahrheit des Ich denke schon genügend bestätigt. Freilich wird der natürliche Mensch auch die Existenz seines Körpers erkennen und dass auch dies der Wahrheit gemäss erkannt wird, führen wir anderweitig aus. Hier wollen wir nur bemerken, dass wir von einem zwiefachen Ich nichts wissen. Unser Object ist nur das dingliche Ich in seiner wahren Existenz, als dessen, wenn auch noch so unzureichendes Verständniss. Dieses ist ein Gedanke und weiter nichts, wenn es uns nicht als Erkenntnissmittel diente. Wir lassen uns die Tragweite der Vernunft nicht nehmen mit Gedanken, die allerdings nur in uns sein können, durchaus äussere Dinge und Verhältnisse als solche aufzufassen, indem wir uns auf ein Verständniss derselben beschränken. So erkennt man auch jedes Du oder Er, von denen man ein Verständniss erlangt, als ausser sich.

Die Erkenntniss unsers Gleichen ist nur ermöglicht durch deren körperliche Wahrnehmbarkeit; demnächst erst durch weitere materielle Kundgebungen. Daraus ergiebt sich auch die absolute Nothwendigkeit der körperlichen Existenz, indem die thatsächliche Erkenntniss unsers Gleichen darauf beruht.

Jede Thätigkeit setzt einen dinglichen Ausgang voraus, und in den thätigen Dingen oder Wesen die ihrer Thätigkeit entsprechende Fähigkeit; so die bewunderungswürdige Tragweite und mannigfaltige Verknüpfung des Denkens. Die zu dem allen erforderlichen Fähigkeiten können wir nur in einem wahrhaft Seienden denkbar finden. Indem wir Fähigkeiten und Erkenntnisse streng unterscheiden, setzen auch die geistigen Fähigkeiten wieder eine entsprechende Seelenbeschaffenheit voraus, worin das Unaussprechbare das wörtlich Andeutbare hoch überragt.

Den von Cartesius festgestellten Satz: »Ich denke, folglich bin ich« halten wir dem allen nach trotz aller Anfechtungen für unerschütterlich. Wir haben erst damit einen sichern Begriff des Seins mit seiner Thätigkeit, des Anseins, die nur in oder an und durch das Sein ist. Dieser

Begriff ist die Grundlage aller Seinsbegriffe überhaupt, die sämmtlich hinfällig würden, wenn man das Dasein der eignen Seele in Zweifel zieht.

Wir finden nun weiter, dass das Denken kaum einen Zweck haben würde, wenn es uns ausschliesslich nur Erkenntniss von dem was in uns vorginge, gäbe, ohne Andeutung dessen was ausser uns ist, wozu auch unser eigner Körper und jeder Andere, den wir im »Wir denken« einschliessen gehört. Es ist an sich eine Unmöglichkeit, dass irgend ein Wesen, es sei welches es wolle, von andern Wesen oder Dingen etwas wissen könne, ohne zureichende directe oder indirecte Beziehung zu denselben. Die Seele als Ding unter Dingen muss also mit solchen in irgend einer Beziehung stehen, die dinglich, nicht gedanklich ist; denn sie betrifft den Grund des Denkens, also was diesem vorhergeht. Die Seele muss also noch eine dem Denken vorgehende Thätigkeit üben, die wir intellectual nennen, und die unbewusst ist. Diese intellectuale Thätigkeit erstreckt sich auch nothwendig auf die Anbildung und continuirliche Erhaltung ihres Körpers. So ist zwar Denken die vornehmste, nicht aber alleinige Thätigkeit der Seele; es wird vielmehr erst durch jene intellectuale Thätigkeit ermöglicht.

Es ist überall erlaubt zu zweifeln. Aber welche Gründe könnte man aufrecht erhalten, um zu schliessen, dass unser Verständniss nicht über das Ich denke, als Gedanken, hinausgehen könne? Jede Vorstellung von einem Du oder Er sagt uns das Gegentheil. Wir wählen diese Vorstellung, weil es absurd wäre, deren Sein als ausser uns zu leugnen, nämlich das Sein eines Du oder Er.

Wissenschaftliche Gegner zugestehen denn auch die Möglichkeit, wenn auch nicht die Erweislichkeit des wahrhaften Seins der Seele. Anders ist es, wenn solche wissenschaftlichen Zweifel in die urtheilslose Menge fallen, mit einer das eigne Denken leicht erstickenden Autorität. Es lässt sich aber jene Verneinung auch bezweifeln und sehr wohl aufheben, denn es liegt derselben auch eine von alters her überkommene verfehlte Auffassung des in Betracht kommenden Seins zu Grunde.

Es ist theoretisch und thatsächlich erweislich, das was immer unser Bewusstsein erfüllt, nur Vorstellungen im weitern Sinne sein können. So ist auch das Ich denke und jeder es aufhellende Gedanke Vorstellung. Wir sind ganz damit einverstanden, aber so unverbrüchlich unser Denken unserm eignen Sein anhängt, ist doch Sein und Denken oder Vorstellen nicht zu verwechseln. Vorstellungen unterscheiden sich gar sehr durch ihren mannigfaltigen Inhalt. In diesem nur liegt ihre so vielfältige Bedeutung für uns. Wenn also gesagt wird, etwas sei nur eine Vorstellung, so hat das keine weitere Bedeutung, als dass in der actuellen Vorstellung nichts Dingliches enthalten sein könne. Was überhaupt in der Denkthätigkeit nicht sein kann, kann auch in keiner Vorstellung sein. Aber uns Verständnisse zu verschaffen, ist der Zweck des Denkens, und liegt Jedem erkenntlich in dessen Qualität. Ausserdem ist das Denken selbstleitend, und dieses selbst ist voll geistigen Inhalts, der im Denken seinen Ausdruck finden kann. Beschränken wir uns jedoch auf die nicht abzuleugnenden Verständnisse, so müssen die sie enthaltenden Vorstellungen sich auf ein Anderes beziehen, und dies ist im allgemeinen Vorstellen immer ein Aeusseres. Der Einwurf, dass wir nur erkennen können, was in uns ist, beansprucht in seiner abgeschlossenen Bedeutung eine superiore Erkenntniss unsers Denkens, die man gar nicht haben kann. Wir erkennen das Denken nur als Thatsache in seiner erkannten Weite und in seiner erkannten Freiheit.

Obgleich der Inhalt der Vorstellungen nur gedanklich sein kann, so kann er uns doch ein Verständniss sowohl vom eignen als vom äussern Sein geben. Da man einmal das Ich im reinen Vorstellungsinhalt, oder wie Kant als blosses Subject des Denkens betrachten kann, so ist es dann ein blosser Gedanke, womit kein zweites Ich entsteht, sondern derselbe Gedanke kann auf das Ich als Seele bezogen und als ein anstrebendes Verständniss ihres Seins aufgefasst werden.

Die Erkenntniss der Continuität oder Succession in unserm eignen Denken, giebt uns die allererste Notion zu dem Begriff des Seins als eines continuirenden Etwas. Wenn wir somit der Seele ein wirkliches Dasein vindiciren, so wenden wir damit auf sie nur einen Begriff an, dessen Bedeutung wir überhaupt nur aus der Erkennung unsers eignen Daseins auffassen konnten, und der gleichfalls unsere Auffassung der Zeit entspringt.

Wo wir überhaupt Wirkungen erkennen, und nur solche können uns direct erkenntlich werden, da erkennen wir auch mittelbar, dass ein Etwas existiren muss, welches sie bewirkt. Wir erkennen damit zugleich, dass dieses Etwas diejenigen Eigenschaften besitzen müsse, die zu den erkannten Wirkungen erforderlich sind. Dies ist das Postulat der Causalität, um das man nicht herumkommen kann. Wo überhaupt nichts wahrhaft sein oder existiren soll, da bedarf man auch der wirklichen dynamischen Causalität nicht. In Kant's Erscheinungswelt genügt die, wer weiss woher, bestimmte Folge. Wo aber Dasein und Thätigkeit ist, da ist die volle Causalität als nothwendig gegeben. Der strengste Verleugner der Causalität wird zugeben müssen, dass er sie im wirklichen Leben keinen Augenblick ausser Acht lassen kann. Im

theoretischen Denken muss das Nichts als absolut wirkungslos erkannt werden, und solches Nichts lässt unvermeidlich die verneinte Ursache zurück. In unserer causalen Auffassung des Werdens ist jede Veränderung in einer die Vernunft befriedigenden Weise begründet und oft erklärlich. In der entgegenstehenden Ansicht hat man nichts als dass die Veränderungen eben stattfinden. Im Alterthum haben schon Heraklit und die Eleaten die Ursächlichkeit gänzlich verneint. So gaben auch Fichte, Schelling und Hegel den Begriff der Ursache gänzlich auf, indem sie das Werden und die Veränderung als etwas in letzter Instanz ohne alle Ursache Erfolgendes betrachteten, und dafür allem was ist den Trieb beilegten, sich selbst ein Anderes zu werden (immanente Negativität), also als absoluten Selbsttrieb. Könnte man solchen dämonischen Selbsttrieb annehmen, so wäre dies nichts als Ursächlichkeit unter einem andern Namen; ebenso wie die Anziehungskraft die zureichende Ursache ist, wenn zwei Massen sich nähern. Auch der Trieb muss ein zureichender sein, wenn er die wirklichen Veränderungen verursacht. Da aber ein solcher für sich genügender Selbsttrieb aus keiner dahin weisenden Erfahrung abzuleiten ist, so bleibt jede wirkliche Erfahrung damit unerklärt. Kein stoffliches Ding ist die spontane alleinige Ursache der Art seiner jezeitigen Thätigkeit; Berührung ausgenommen, wenn man nur auf diese sieht, und selbst darin bedarf es des zu Berührenden. Oft wird die Ursächlichkeit verneint, weil sie nirgends als ein Etwas angetroffen werden kann. Dies zeugt aber nur von einem unrichtigen Begriff derselben, denn sie ist nur ein qualitatives Verhältniss in und zwischen den Dingen und ihren Thätigkeiten. Hat man diese Verhältnisse zu einem Geschehen erkannt, so hat man dessen Ursachen gefunden, sonst muss man sie doch voraussetzen. Die Anziehungskraft ist z. B. Ursache — da geht keine noch zu suchende Ursache nebenher; in den Massen, als Träger der Kräfte, liegt dann die fundamentale dingliche Ursache.

So erfordert also auch das Denken als eine zweifellos erkannte Wirkung oder Thätigkeit ihre fundamentale dingliche Ursache, denn Thätigkeiten können nur von Dingen oder Wesen ausgehen. Da nun die Qualität der Ursache ihren Wirkungen entsprechen muss, so ist die erreichbarste Untersuchung derselben geboten. Worin anders könnten wir dieselbe vornehmen als in der eignen Erfahrung. Diese giebt uns auch das wünschenswertheste umfangreichste Verständniss der nothwendigen geistigen Fähigkeiten, die wir der Natur unserer Seele zuzuschreiben haben und zuschreiben können, und die auch nirgend anders gesucht werden können. Ihrer, wegen der Gemeinschaft mit ihrem Körper nothwendigen unbewussten intellectualen Fähigkeiten haben wir schon erwähnt. Da wir in Bezug auf die menschliche Seele ebensowohl vom Wir denken ausgehen können, so können wir auch alles, was menschliche Fähigkeit je vollbracht, mit in Betracht ziehen, je nachdem uns das niedere, das normale oder das höchste gerade interessirt.

Das Bewusstsein, Empfinden und Denken erhebt die Seele über alles Unbelebte. Es ist ein Götterfunken, der in seiner höchsten Entwicklung im Menschen ahnungsvoll seine Lichtwellen in höhere Sphären zurückwirft, woher er gekommen sein muss. In der menschlichen Seele, in ihrem geistigen Gehalte gipfeln sich die Geheimnisse der wundervollen Welt, in der wir uns bewegen. — Als Fremdling tritt sie in das materielle Getriebe, ungleichartig mit demselben und von unscheinbarer Kraft. Ein Hauch kann sie zerstören. Aber in sich trägt sie die Herrscherkraft. Eine höhere Bestimmung lenkt ihre Triebe, begabte sie mit geistiger Kraft und Freiheit und mit allem, was ihren Zielen entspricht. Darin offenbarte sich die göttliche Weisheit, die das Bestehende wie das Zukünftige durchdringt, um dem werdenden Bewusstsein das Verständniss ihrer Werke zu schaffen. Diesem Ziele dient die leibliche Gestalt, dient theilweise die Organisation der gesammten erkennbaren Natur. So fügten sich die Kräfte der von der entstehenden Seele ergriffenen Materie, deren Organe nach ihrer Bestimmung zu bilden und weiter zu vollenden: und der Fremdling ersteht als Bürger der Körperwelt in seiner vermittelnden körperlichen Hülle, indem die unscheinbare Kraft in ihrem Schosse die ganze Fülle aller Fähigkeiten barg, die sich in der ihr bestimmten und zugleich menschlichfreien Thätigkeit entwickelten.

Die Afficirung.

Mit dem Sein ist unverbrüchlich irgend ein Wiesein, und mit diesem Thätigkeit verknüpft. Absolute Passivität widerspricht aller Bedeutung und allen Bedingungen des Seins, und hat nicht Raum in der Harmonie des Kosmos. Mit dem allseitig thätigen Zugleichsein ist auch eine durch Verhältnisse bedingte allgemeine Wechselwirkung gegeben.

Das einer Wirkung zu Grunde liegende nennen wir Kraft; wo aber Kraft ist, da ist sie in einem Dinge oder Wesen, als in deren Wiesein begründet. An und für sich ist jedes reale Ding mit seinem Wiesein eine und dieselbe Identität, indem es sich darin von andern Dingen besonders unterscheidet.

Da die Materie der Ausdehnung ihrer Theile wegen ausgedehnt ist, so sind auch ihre Atome ausgedehnt. Wir haben es nun aber mit immateriellen Kräften zu thun, die selbst die Ausdehnung, in der sie fortwirken, erzeugt haben, und daher derselben vorgehen, als auch innerlich reichhaltiger und wesentlicher. Dasjenige immaterielle Sein, worin die Kräfte vor ihrer Ausdehnung ihren Ausdruck fanden, bezeichnen wir mit dem Namen Atomwesen. Das existirende Ding ist also das Atomwesen mit seinem Körper.

Ding nennen wir jedes besonders und für sich Seiende. Jedes Atom ist daher ein Ding. Die Seele ist ein Ding, nur dass wir alles Immaterielle noch als Wesen näher bezeichnen. Ding ist daher der umfassendere Ausdruck. Unter Natur eines Dinges verstehen wir dessen Gesammtanlagen, die die Art seiner Kräfte und deren Richtungen etc. bestimmen.

Die Einwirkung die nun ein Ding oder Dinge auf ein anderes oder andere, sei es nah oder fern, ausüben, nennen wir Afficirung oder Afficiren. Ein jedes Ding kann nur seiner Natur nach afficiren, oder in andere Dinge einwirken. Es kann aber auch nur seiner eignen Natur nach afficirt werden. Diese Afficirbarkeit wird Receptivität genannt. Die Activität in der die Afficirung aufgenommen wird, nennen wir daher Recipiren und Recipirung. Dieselbe ist nicht als passiv oder leidend

zu denken, denn sie ist eine wirkliche Thätigkeit, worin sich die Natur des Dinges manifestiren muss. Die recipirte Afficirung hat dann immer die ihr in der Natur des Afficirten entsprechenden Kräfte geweckt und in Thätigkeit gesetzt. Diese Thätigkeit unterscheiden wir als Perficirung. Dieselbe ist daher eine, wenn auch äusserlich angeregte, doch durchaus von innern Kräften spontan bewirkte Thätigkeit. Den Gesammtverlauf dieser Thätigkeiten nennen wir Afficirungsvorgang oder auch bloss Afficirung.

Dem Dinge, als ein Sein für sich, können von aussen Naturanlagen, Eigenschaften oder Kräfte weder mitgetheilt noch genommen werden; sie können nur in ihm erweckt werden, und dieses setzt voraus, dass das Erweckte in dem Umfange seiner Natur liege. — Actuelle Wirkungen gleichen sich oft ganz oder zum Theil aus, so dass entweder gar keine oder nur eine Resultante derselben erkenntlich wird. Da sind es nicht die Wirkungen, die sich gegenseitig afficiren; denn jede übt ihre ganze Intensität aus, um sich auszugleichen und eine Resultante zu ergeben. Wirkungen können gar nicht afficirt werden, entweder weil sie noch nicht sind, oder weil, wenn sie sind, sie nicht mehr geändert werden können. Ueberhaupt sind weder Wirkungen noch Kräfte ein reales Etwas, das afficirt werden könnte. Nur wirkliche Dinge sind afficirbar, und afficirungsfähig durch von ihnen ausgehende Wirkungen.

Jede Kraft eines Dinges hat ihren gewissen naturbestimmten Umfang innerhalb dessen sie unter den verschiedenen Afficirungsvorgängen auch unterschiedlich wirkt, und uns daher so, bald diese, bald jene Eigenschaft zeigt. Hypostasirt man solche Eigenschaften, indem man sie als ein reales Etwas ansieht, so kommt man dahin, den Dingen einen Wechsel ihrer Eigenschaften beizumessen. Solche Eigenschaften aber, wenn auch richtig erschlossen, beziehen sich auf ein unbestimmtes Etwas im weitern Sinne, welches der Gesammtnatur eines Dinges ansein kann oder muss, und das Wechselnde sind nur die Afficirungsvorgänge. Diese erzeugen in dem afficirten Dinge keine neue Eigenschaft. Dadurch, dass es in der erkannten Richtung thätig war, ergiebt sich, dass es in derselben afficirbar war, folglich die Perficirung seiner eignen Natur nach bewirken konnte.

Da alle Dinge sich gegenseitig afficiren, so ist ein jedes immer in einem gewissen Afficirungszustande, der also häufig wechseln kann. Solcher Zustand bedingt auch seine Afficirbarkeit und folglich auch die Perficirung. Ein Ding kann in einem gewissen Zustande in besondern Richtungen afficirbar sein, in andern gar nicht oder in anderer Weise.

Man kann nicht umhin zu sagen, dass die Dinge, Körper oder Gase, dann eine andere Eigenschaft bekommen. Wie sollte man sich anders ausdrücken? Aber die Bezeichnung kann metaphysisch nicht anerkannt werden, sobald man den Wechsel der Eigenschaften auf die Natur des des Dinges oder der Dinge selbst bezieht. Andererseits ist die Unterscheidung solcher mehr und mehr hervortretender Eigenschaften zur Erweiterung unserer Verständnisse durchaus erforderlich und auch als berechtigt von uns selbst hervorgehoben. Solches ist also in der Lösung gleichfalls zu berücksichtigen. Dass Dinge (Atome) mannigfach wirken ist aber so offenbar, wie dass sie wirken. Es muss ihnen also ursprünglich die Bestimmung und die Fähigkeit inwohnen oder ansein mannigfaltig thätig zu sein, aber nicht zu wirken ohne zu irgend besondern Thätigkeiten äusserlich angeregt zu sein (was wir afficiren nennen). Das Ding ist also unter Afficirungsverhältnissen zu wirken bestimmt. Wenn es so wirkt, so ist es auch ursprünglich dazu befähigt; seine Afficirungszustände oder Vorgänge und die so erfolgenden Wirkungen mögen sein wie sie wollen. Afficirungen, die nicht die Natur des Dinges, d. h. die es nicht in dem Umfang seiner Kräfte reizen, werden von demselben gar nicht recipirt. Z. B. Eisen wird durch einen Magneten afficirt. Andere Stoffe wie Holz etc. recipiren solche Afficirung nicht. In keinem materiellen Dinge, in keinem Atom oder Keimwesen kann Empfindung afficirt werden. Ist demnach die Afficirbarkeit überall beschränkt, was auch ohnehin gefolgert werden müsste, so sind auch die Kräfte der Dinge ihrem Umfange nach beschränkt. Was aus diesem Umfange zur Anwendung kommt, was aus dem Potentialen potent wird, muss durch die Eigenart der Afficirungszustände und Vorgänge erweckt werden. Dass nicht nur die Vorgänge, sondern auch die Zustände bestimmend sind, ergiebt sich, wie aus vielem andern, auch aus der für die Chemie so wichtigen Entdeckung, dass eine beabsichtigte chemische Verbindung oft nur in den Momenten gelingt, wo die Molecüle aus einer chemischen Verbindung in eine andere zu treten veranlasst sind, denn dann sind sie in einem indifferentern Afficirungszustande — nur der allgemeinen Afficirung entzieht sich kein Atom.

Ist nun der Umfang der Kräfte der Atomwesen beschränkt, so ist er doch weiter als alle Erfahrung reichen kann, denn die ihn tangirenden Afficirungsverhältnisse können unendlich verschieden sein. Die Tangirungen oder Afficirungen können aber nicht schöpferisch den Dingen Kräfte mittheilen oder ihre Natur verändern. Sie können die Kraft nur soweit sie auf ihre Bestimmungen angewiesen, und denselben zugänglich ist, lenken.

Die Afficirungsverhältnisse haben wir, obgleich allen Wirkungen vorangehend, den zweiten Factor derselben genannt, weil derselbe nur bestimmend, nicht aber potential in der Wirkung selber ist. Wir können alledem nach also überhaupt keine Eigenschaften der Dinge erkennen, als solche die des zweiten Factors nicht entbehren. Wir haben also immer mit dessen Verschiedenheit zu rechnen, und alle verschiedenen Wirkungsarten die wir so erkennen, müssen als in der Kraftsphäre oder den Potenzen der Dinge liegend, gedacht werden.

Liegt in der Wirklichkeit mit der Einheit des Atoms auch die Einheit seiner geheimnissvollen umfangreichen Kraft, so erfordert dagegen unser Verständniss eine übersichtliche und möglichst specielle Unterscheidung. Diese bietet sich in dem Wechsel des sogenannten zweiten Factors; und uns ist es gerade besonders wissenswerth unter welchen Verhältnissen die Dinge so, oder anders wirken. Wo wir also verschiedene Wirkungen erkennen, schreiben wir den Dingen verschiedene Eigenschaften zu, indem wir auch die Umstände unterscheiden, unter welchen sie sich so äussern. — Wenn man nun Dasjenige, dessen uns unergründliche Gesammtheit den Umfang der einheitlichen Kraft des Dinges bildet, als identisch bleibende Potenz desselben unterscheidet, darinnen die verschiedenen Eigenschaften erweckt werden können, so bleibt alles der Wirklichkeit entsprechend.

Die Afficirung unterscheidet sich als Nah- und Fernwirkung. Die Lebens- und Keimkräfte afficiren direkt das Atomwesen. Chemische Kräfte afficiren in naher Berührung der Atome; dagegen afficirt die Gravitation bis in alle Ferne. Gleichartig ist die Afficirung nur da, wo die Recipirung eine gleichartige ist, wie z. B. bei der allgemeinen Gravitation. Alle Körper sind gravitationsafficirbar und afficirungsfähig. Es genügt also das Dasein eines Körpers in irgend einer Sphärenweite, um von einem Centralkörper afficirt zu werden.

Die Intensität der von einem Weltkörper ausgehenden Afficirung nimmt örtlich in demselben Masse ab, als sie sich im Weltraum zerstreut, so dass die Gesammtkraft in jeder Sphärenfläche die gleiche bleibt, die man sich als Kugelflächen denken kann. Die örtliche Kraft in den verschiedenen Entfernungen muss sich daher, umgekehrt wie die Sphärenflächen zu einander, verhalten. Nicht die Entfernung, sondern die durch dieselbe sich ergebende sphärische Zersplitterung der Kraft macht dieselbe örtlich nach dem umgekehrten Verhältniss der Ortssphären so verschieden, bis sie endlich so schwach wird, dass sie das Beharrungsvermögen der Materie, sei es als Bewegung oder Ruhe nicht mehr überbietet. Sie wirkt dann nicht mehr anziehend, sondern ebenso wie bei ausge-

glichenen nicht vernichteten Kräften, und dient auch so noch dem alles erhaltenden und zusammenfassenden Weltenplan. Eine einfache Folge ist auch, dass die Anziehungskraft zweier Körper sich ebenso zu einander verhalte, als deren Massen zu einander. Indem das Atom seine Kraft als Intensität in der Masse seines winzigen Körpers, wenn auch nur als ein gedanklich vergleichbares Mass manifestirt, so bildet es doch die Zahl Eins, die in jeder Summation, sei sie gross wie sie wolle, ihre Geltung hat. Ist doch auch das Atom das eigentliche Ding in der Körperwelt. Eine jede Molecüle ist eine Gruppe unzählbarer Atome. Diese sind darin, wie in allem was wir Körper nennen in einem gebundenen Afficirungszustande. Wird eine Afficirung von einem Dinge recipirt, so ist dies ein Beweis, dass es seiner Natur nach so afficirbar war, um dem irgend eine thätige Folge zu geben, und dass es auch in seinem Afficirungszustande darin nicht behindert war. Seine auf eine äussere Anregung angewiesene Natur entwickelt also spontan die in seiner Natur der Afficirung und deren Continuität entsprechende Wirksamkeit. Diese Thätigkeit ist Spontanität, indem das Ding dazu von aussen nichts als die Anregung bedarf noch empfangen kann.

Wir haben damit den Perficirungsvorgang im allgemeinen erklärt, denn Perficirung nennen wir die in den Dingen, der Recipirung unausbleiblich folgende Wirkung. Jede recipirbare Afficirung ist eine Continuität. Die Dauer der Afficirung kann die Intensität der Perficirung sehr erhöhen, wenn der afficirte Gegenstand in dem angenommenen Afficirungszustande ferner afficirbar bleibt, und ferner afficirt wird. Die Afficirung ist als dasjenige zu betrachten, welches absolut nothwendig ist, um die potentialen Kräfte der Dinge zur Thätigkeit anzureizen. Dies geschieht immer zugleich nach der Natur der Afficirung und der Natur der afficirten Dinge, worin auch immer die Intensität der Afficirung, wie der Naturkräfte zum Ausdruck kommen. Das eigentlich Thätige sind immer die afficirten Dinge selber. Jede so gelöste Wirkungsfähigkeit übt ihre gange Intensität, bis diese sich im Widerstande absorbirt, was nicht in einem Zeitpunkte geschehen kann. Bei continuirender Afficirung wird also jene Continuität bis zu einem eintretenden Höhepunkt nothwendig intensiver.

Jedes Atom enthält, wie wir erschliessen müssen, in seiner Natur ein potentiales Bewegungsvermögen oder Kraft. Diese Kraft wird auch in chemischen Verbindungen gelöst, darin aber durch Widerstand absorbirt: nicht so, bei Bewegungen im freien Weltraum. Darin findet ein einmal in Bewegung befindlicher Körper keinen Widerstand, wie etwa in unserer Atmosphäre. Selbst ein etwaiger minimer Widerstand des

flüchtigen Aethers würde in jedem Moment durch die Beharrungskraft des Körpers überboten werden, so dass eine Summirung solchen Widerstandes gar nicht eintreten kann: denn die Beharrlichkeit ist eine ursprüngliche, und daher auch in jeder besondern Richtung bis zur Erschöpfung ausdauernde Kraft, die in der Continuität der Bewegung selbst keinen Ausdruck, also auch keine Verminderung findet. Sie kann also eine gleichfalls continuirende, aber schwächere Kraft perpetuell überwinden. Ihre Intensität richtet sich nach der Masse des Beharrenden.

In einem, von einem Centralkörper in endlicher Ferne afficirten Körper wird also, in einer der schwachen Fernafficirung entsprechenden Intensität, seine Bewegungskraft thätig, indem sie sich ihrer Naturbestimmung gemäss als Annäherungsbestreben zeigt. Jede wachsende Geschwindigkeit, die er in dieser Annäherung erreicht, wird er also mit der continuirlich hinzutretenden wachsenden Kraftentwicklung summiren, und sich so mit grosser berechenbarer Gewalt in den Centralkörper stürzen. Nach der ersten Annäherung würde also seine Geschwindigkeit in jeder Sphärenweite, die derselben zukommende Sphärenkraft des Centralkörpers bei weitem überschreiten. In diesem bloss angenommenen Fall wird von aller anderweitigen Gravitationsafficirung abgesehen. Die Beharrungseigenschaft ist bei bewegten wie bei ruhenden Körpern ganz dieselbe.

Hervorzuheben ist noch, dass nach unserer Ansicht die thätige Perficirung nur der eignen Kraft des bewegten Körpers entspringt, indem dieselbe durch die continuirliche Gravitationsafficirung als Annäherungsbestreben gelöst wird. Eben dasselbe findet bei der auf unserm Erdkörper herrschenden Schwere statt, die sich im Fall wie im Druck äussert; denn die Schwere ist der Ausdruck der nähern irdischen Gravitation; doch übt jede Atomverbindung nicht nach ihrem Umfang, sondern nach ihrer Masse und soweit und in welchem Verhältniss solche der verdrängten Luftmasse überlegen ist, die ihr entsprechende Schwerkraft aus. Im luftleeren Raum einer Glasröhre fallen alle Körper gleich schnell. Wenn die Anziehung durch Gegendruck zur Ausgleichung gekommen ist, nennt man sie eine todte Kraft, im Gegensatze zu der lebendigen Kraft, die als eine Arbeit verrichtend betrachtet werden kann. Wir zählen sie, als Druck oder Gravitation überhaupt, zu den constanten Kräften.

Den Umfang unserer Erde, wenigstens bis zu der Höhe, in der uns Fallexperimente möglich sind, kann man als Eine Sphäre betrachten, in der weder eine Abnahme noch Zunahme der Gravitation merklich werden kann. Die Zunahme der Fallgeschwindigkeit ist daher nur eine mit

stätiger Beharrlichkeit verbundene Summation der anfänglichen Fallkraft, die sich allgemein in ganz gleicher Weise bis zur Erkennbarkeit summirt. Um die Durchschnittsgeschwindigkeit z. B. der ersten Secunde zu finden, muss man aber deren Ausgangsgeschwindigkeit halbiren. Dann ergiebt sich das Gesetz: »die ganzen Fallräume wachsen wie die Quadrate der Fallzeiten«.

Wir führten Obiges besonders an, um den Unterschied der irdischen Schwere und der allgemeinen Gravitation hervorzuheben. Bei dieser ist ihre Zunahme mit der Abnahme der Entfernung zu berücksichtigen. — Da die Kugel- oder Sphärenflächen wachsen wie die Quadratzahlen ihrer Strahlen, so gilt dafür das bereits von Newton aufgefundene Gravitationsgesetz: »Die Körperanziehung steht in graden Verhältnissen der Massen und im umgekehrten quadratischen ihrer Entfernungen.«

Die chemische Verbindung ist die intensivste anorganische gegenseitige Nahafficirung, in der sich mehrere unterschiedliche Atome so innig mit einander verbinden, dass dies immer nur nach einer festen Norm geschehen kann, und in keiner andern willkürlichen Weise, wie es bei blossen Mischungen der Fall ist. Den gegenseitigen Verbindungsdrang der verschiedenen Stoffe oder Gase nennt man, ganz abgesehen von deren Aehnlichkeit, chemische Verwandtschaft. Diese ist nicht nur unter einander sehr verschieden, sondern auch unter verschiedenen, namentlich Verdichtungs- und Wärmeverhältnissen wiederum verschieden. In den Verhältnissen dessen, was man sehr bezeichnend Aequivalente nennt, fand man den Ausdruck der bestimmten Gewichtsverhältnisse, in welchen sich die besondern Elemente verbinden, sich ersetzen oder vertreten und neue Verbindungen eingehen können. Dieselben Verwandtschafts-, Gewicht- und Raum-Verhältnisse müssen also auch unter den Einzelatomen statthaben, Gewicht und Ausdehnung sei so klein wie es wolle. Noch eclatanter ergiebt sich dies in den Untersuchungen der Krystallisation. Isomorph oder gleichgestaltig nennt man die sich in ähnlichen krystallinischen Gefügen ohne Aenderung der Krystallgestalt verbindenden Stoffe. Bei solchen müssen also deren kleinste Theile gleich von Gestalt und Grösse sein, wozu noch das Erforderniss gleicher Verwandtschaftlichkeit (gleicher Anziehung ihrer Theilchen) tritt, um sich in unbestimmten und wechselnden Mengen zu verbinden. Und so fand man, wie es auch nicht anders sein konnte, dass solche isomorphe Stoffe sich ihrem specifischen Gewicht nach ebenso zu einander verhalten, wie ihre absoluten Aequivalentgewichte, oder was dasselbe ist, dass ihre Atomvolumen gleich waren. Diese werden ermittelt, indem man das Aequivalentgewicht eines Stoffes mit dessen specifischem Gewicht (eines uniformen Raummasses) dividirt. Man kann dann das Ergebniss, um der unbekannten Zahl der Atome näher zu kommen, gleichmässig wieder mit einer bestimmten Zahl, etwa Tausend, theilen. Die Verhältnisse bleiben sich dabei gleich. Eine merkliche Unterschiedlichkeit darin, wie es doch vorkommt, bedingt auch eine solche in der Krystallisation. Diese Unterschiedlichkeit muss sich wie die chemische Verbindung auf die kleinsten Theilchen, also auf die Atome erstrecken. In diesen müssen wir die sich summirende Ursache aller oben berührten Gewichts- und Raumverhältnisse suchen. Ist die hierbei in Betracht gezogene Schwere auch eine immaterielle Kraft, so äussert sie sich doch nur in und nach dem Masse intensiver Raumeinnahme [1]). Die krystallisirenden Atome erfordern also nicht nur eine bestimmte Grösse, sondern auch eine bestimmte Form, wie es überhaupt keine Grösse ohne Form giebt. Sie zeigen sich darin gleich und verschiedenartig.

Der mathematische Begriff von einem in infinitum Getheilten ergiebt gar keinen positiven Gegenstand, sondern im gedanklichen Abschluss das Nichts, welches keiner Summation fähig ist. Solches kann also die sich summirende positive Ursache nicht sein. Das Atom, welches sich zu einer erkennbaren Grösse summirt, muss nothwendig eine Grösse sein, die sich, sie sei so klein wie möglich noch unendlich vom Nichts unterscheidet. Im Wärmezustande dehnen sich alle Atome. Bei Abnahme derselben ziehen sie sich wieder zusammen. Auch aus diesen Unterschieden geht hervor, dass das Atom jezeitig eine bestimmte positive Grösse haben muss, um dieselbe vermindern oder erweitern zu können.

Die Fäulniss in dem ihr Zugänglichen, also vor allem in den höchst zusammengesetzten Stoffen des Thier- und Pflanzenreiches, welche Stickstoff und Schwefel enthalten, durch Zutritt von Sauerstoff und Wasser sehr afficirbar, zeigt sich als eine Bewegung der ihre Lagerung ändernden Atome, die sich in der Berührung auch dem bloss Gährungsfähigen

1) Die Schwere in der Erdatmosphäre ist nicht die reine Gravitation. Diese ist örtlich für alle irdische Materie gleich, deren Unterschiede in der eignen Anziehungskraft zu unbedeutend sind, um wahrnehmbar zu sein. Auch die uns umgebende Luft ist schwer, und ihr Widerstand macht es daher, dass eine Materie von gleicher Intensität keine Schwere, aber dagegen bei stärkerer Intensität eine dem entsprechende Schwere zeigt. So ergiebt eine leichtere Masse das Gegentheil von Schwere. Also ist die Schwere eine durch den Widerstand der Luft gemässigte Gravitation, indem derselbe mit je stärkerer Kraft bewältigt wird, je intensiver bei gleicher Raumeinnahme die betreffende Materie ist. — Wenn man eine Materie nach ihrer Masse beanschlagt, so geht dies eben auf ihre Intensität.

mittheilt. »In der Fäulniss und Gährung wechseln nicht die Atomgruppen, sondern die Atome in den Gruppen ihren Ort, wenn die Kraft, welche ihre Elemente zusammenhält, kleiner ist, als die auf sie einwirkende Thätigkeit, die sie zu ändern strebt.« Justus Liebig. Jene bindende Kraft ist aber mit der entflohenen Lebens- und Keimkraft entwichen, und hat nur eine leicht zu überwindende Beharrungskraft zurückgelassen, indem die den höhern Kräften entlassenen Elemente ihren ursprünglichern Zuständen zu streben, wozu sie nur einer entsprechenden Afficirung bedürfen, indem in diesem Vorgange die Continuität der Afficirung von Atom zu Atom von selber als eine continuirliche Bewegung sich fortsetzt. Dies in Verbindung mit dem nagenden Gewürm, welches sich während des Actes der Gährung zahllos vermehrt, reicht hin, um Zersetzungen zu veranlassen, die alles Abgestorbene wieder verflüchtigen oder schliesslich in anorganische Elemente zerfallen lassen. »Frostkälte und Siedhitze heben diese Processe auf.«

Ist in alledem die Lagerung der Atome von so wesentlicher Bedeutung, so muss das Atom nothwendig eine positive Grösse und Form besitzen. Da Niemand die Grösse oder Kleinheit des Atoms bestimmen kann, so ist es ganz gleich, weil von bestimmten Dimensionen doch abgesehen werden muss, ob wir eine zureichende Ursache für eine erkannte Ausdehnung, oder für ein noch theilbares Theilchen suchen müssen. In beiden Fällen müssen die nothwendigen Eigenschaften wie z. B. die positive Ausdehnung und Form sich mindestens in einer positiven Summation ergeben können, deren immer nur eine Grösse fähig ist. Unsere bloss gedankliche Theilung ins Unendliche kann keiner positiven und actuellen Entität unterschoben werden.

Dass man sich ein mathematisches Gedankending unendlich theilbar denken kann, und wenn man den Gedanken consequent verfolgt, darin auch keine Begrenzung findet, ist kein genügender Grund, ein nur physikalisch untheilbares Atom anzunehmen, die weitere unendliche Theilbarkeit aber noch metaphysisch anzuerkennen. Metaphysisch wird nur postulirt, dass das Atom eine Grösse habe, die auch durch die Grenze des bis jetzt wissenschaftlich Erkannten nicht bestimmt werden kann, da exacte Erkenntniss weiterführen, aber auch in dem Unerkennbaren eine Grenze finden kann.

Sind positive Grössen zusammengesetzt, so ist die vernunftgemässe Lösung nicht ewige Theilung, sondern Zusammensetzung aus Theilen die in ihrer Gesammtheit mit zureichender Causalität gerade jene Grösse bilden. — Erkennen wir auch in der Theilung keine Grenze, so wird solche doch durch die Nothwendigkeit der zureichenden Causalität gebildet, und diese erfordert, dass auch das letzte Theilchen mindestens eine Grösse sein müsse. Dieser Erweis, obgleich schon andern Orts mit weitern Gründen festgestellt, war auch hier nicht überflüssig, denn das Atom ist das eigentliche afficirende und afficirbare körperliche Ding, als solches muss es in seinem Sein und Wiesein positiv sein, was auch seiner Bedeutung als Grund- und Urstoff entspricht. Wir haben schon erklärt, dass es nicht genüge ein positives Atom anzunehmen unter Beibehaltung seiner Theilbarkeit. Ein jedes erkennbare Ding ist eine Masse, in solcher findet aber nur Thätigkeit statt, wenn sie in den Dingen statthat, aus welchen sie besteht. Nur in den Dingen ist Thätigkeit und sonst nirgends. Das eigentliche Ding ist uns hier jene unfassliche minime Grösse, aus der die Materie überhaupt, der höchsten Zweckmässigkeit entsprechend, zusammengesetzt ist. Das ewig Getheilte lässt sich nur deshalb nicht noch um die Hälfte etwa weiter getheilt denken, weil man solches als ein absolutes Nichts annehmen muss. Die Bedeutungslosigkeit des absoluten Nichts in der Causalität überhaupt, haben wir hinlänglich festgestellt. Was aber das Atom als Grund- und Urstoff bedeutet, ergiebt sich aus unsern Untersuchungen, deren Lücken ja ausfüllbar sind. In seinen delegirten Kräften, in dem Umfange seiner Eigenschaften, also in seiner Natur und nirgend anders, liegt die Möglichkeit, allen, seiner anorganischen Natur gemässen Afficirungen und Afficirungszuständen, Rechnung zu tragen und überall selbstthätig zu wirken und einzuwirken.

In der Afficirung unterscheiden wir die immaterielle Afficirung von der materiellen. Die Ausdehnung der Materie hat ihre weitreichenden Zwecke. Was die Natur durch sie erreichen kann, dazu verwendet sie keine andern Mittel. Die blosse Ausdehnung veranlasst für sich keine Bewegung noch Veränderung. Beides ist aber unausbleiblich, wo sie an und für sich möglich sind, weil überall immaterielle Kräfte walten und walteten, um sie hervorzurufen. Alle daraus entstehenden Folgen, als Verschiebung, Druck, Stoss, Pressung, Reibung etc., die eine gegenseitige materielle Berührung involviren, sind materielle Afficirung, die nur aufhört bis ein Gleichgewicht sich hergestellt hat. Bis dahin ist überall, wie in dem Afficirenden, so auch in dem Afficirten, materielle Thätigkeit; dieses leiste Widerstand oder werde ausweichend weiter selbstafficirend. Beide so verschiedene Afficirungsarten sind vielfältig auch mit einander verknüpft, wodurch sie zu der unbeschreiblichen Mannigfaltigkeit der Natur beitragen.

Die Elastizität gewisser fester Stoffe beruht auf der Eigenschaft der Molecüle der materiellen Druckafficirung nachzugeben, aber mit dem

Bestreben, bei nachlassendem Druck ihren früheren Zustand wiederzugewinnen. Es ist dies die moleculäre Beharrungskraft. Während das allgemeine Beharrungsvermögen sich in den neuen Zustand überlenken lässt, ohne Trieb den frühern Ort und Zustand wiederzugewinnen, liegt in jener Beharrlichkeit eine Kraft, die wieder in den frühern moleculären Zustand zu treten strebt, sofern derselbe nicht durch Zerdrückung ganz aufgehoben ist. Ein absolut compacter Körper würde in dieser Beziehung gar nicht afficirbar sein; andere lassen sich zusammenpressen, ohne sich wieder auszudehnen. In dem elastischen Körper sind nach aufgehobenem oder vermindertem Druck die Kräfte der Atome, die in der Bildung der Molecüle thätig waren, bestrebt deren frühere widerstandsfähige Form wieder in Beharrung zu bringen, oder die Gefüge haben an und für sich eine Lagerung, derzufolge sie immer wieder in dieselbe Form treten müssen. Die Verdichtung jedes Stoffes hat immer eine absolute Grenze; denn sein Charakter als ausgedehnt kann ihm nicht genommen werden.

Luft und Gase (im luftigen Zustande) sind insofern vollkommen elastisch, als sie (in bestimmter Temperatur) bei aufgehobenem Druck ihr volles Volumen wieder einnehmen. Nach dem Mariotte'schen Gesetz nimmt ihr Volumen nach dem Masse ihrer Belastung ab, oder ihre Dichtigkeit zu. Nähern sie sich bei gewissem höhern Druck einem flüssigen Zustande, so nähern sie sich auch einer weit intensivern Verdichtung und das Gesetz gilt nicht mehr. Sie vergasen sich dann wieder im Moment, wo der Druck abnimmt. Der Unterschied zwischen Dichtung und Dehnung mancher Gase ist erstaunlich gross, oft hundertfach und mehr. Es muss hier eine Dichtung und Dehnung der Atome selbst stattfinden; ausserdem haben die luftigen Gasetheilchen die Eigenschaft sich mit einer der Anziehung entgegengesetzten Kraft von einander zu entfernen, was eine erweiterte Raumeinnahme bedingt. Die Adhäsion, die eine innige Berührung zulässt und erfordert, bewirkt unter bestimmten Verhältnissen, z. B. in porösen Kohlen- oder Steinarten eine Verdichtung der Gase, besonders des Sauerstoffes, trotz dessen flüchtiger Eigenschaft bis zur Flüssigung. Wir müssen also darin die gerade entgegengesetzten Kräfte und Intensitäten schätzen. Wir sehen hier materiellen Druck und chemische Afficirung unter Hinzutritt materieller Berührung identische Resultate verursachend. Die Berührung führt zur Afficirung, die gegenseitig recipirt wird und die Perficirung findet in jedem Atom seiner Natur und den darin angeregten Kräften nach statt. Die Thätigkeit der Gase wird als Veränderung materiell und zeigt sich ebensowohl als für sich allein, wie unter dem materiellen Druck.

In chemischen Verbindungen zeigen die verbundenen Stoffe ein anderes Verhalten und andere Wirkungen als für sich allein oder in anderer Verbindung. Jede eigenartige Verbindung hat ihre besondern Eigenschaften. Was sich so eng verbindet, ist daher auch gegenseitig afficirbar und wird von einander gegenseitig afficirt. Die einfache oder die Resultante der mehrfachen Afficirung wird von den verschiedenen Elementen ihrer besondern Natur nach recipirt, womit die in deren Umfang liegenden entsprechenden Kräfte gelöst werden, und die so vereinte mehr oder vielfache und der gegenseitigen Afficirung wegen harmonirende Thätigkeit gelangt als eine einfache in die Erscheinung. Man erschliesst daraus die Eigenschaften der betreffenden Verbindung, weil solche zunächst wissenschaftlich festgestellt werden müssen. In Wirklichkeit sind sie nicht in den Einzelnen Elementen der Verbindung; sie sind auch nicht in ihrer Gesammtheit, denn eine jede hat ihre eigne und verschiedene Natur und das stets Trennbare ist keine Einheit. In jedem der betheiligten Elemente sind durch die Verhältnisse gelöste Kräfte rege, die so zusammenwirken, um die erkannten Resultate zu ergeben. Bei der Einsetzung der Eigenschaft wird man bleiben müssen, weil es das übersichtlichste Verständniss im kürzesten Ausdruck giebt, und es, wenn auch nicht der Ursache, doch der Wirkung genau entspricht. Das in der Natur der Dinge identisch Bleibende unterscheiden wir daher als ihre Potenz.

Kein Atom kann im Verlauf der herrschenden Causalität umgeschaffen werden. Der weite Umfang seiner anorganischen Natur kann nicht vermindert, noch um einen Funken vermehrt werden. In jeder Richtung, in der es afficirbar ist, zeigt sich auch spontan seine Wirkungsfähigkeit, die es nur der Afficirung entsprechend aus dem Umfange seiner inneren Natur schöpfen kann. Es kann seiner Natur nach das Afficirbare afficiren, demselben aber keinen Funken seines Seins oder Wieseins mittheilen. Aehnlich ist dieses Letztere bei allen bedingten Wesen, wo nur die wunderbare Fortpflanzung ein besonderes Naturgeheimniss bildet.

Wenn unsere im Eingange erörterte Ansicht über die allgemeine Afficirung, mit Berücksichtigung der daneben waltenden materiellen, nicht in den Erfahrungen der exacten Wissenschaften in Uebereinstimmung erfunden werden könnte, so zeigte sie sich als haltlose Theorie. In dieser Prüfung mussten wir uns immerhin beschränken, und doch manches anführen, was jeder nicht schon darin erfahrene Leser besser aus den wissenschaftlichen Lehrbüchern ersehen kann; und was wir selbst daran knüpfen, führen wir zwar überzeugungsvoll, aber mit

grösster Discretion an. Den überall eingreifenden und mitbestimmenden Wärmeverhältnissen widmen wir einen besondern Artikel.

Für das Geschehen und Wenden genügte keine noch so reiche ursprüngliche Begabung der Materie, träte nicht die allen zeitlichen Verhältnissen Ausdruck gebende allgemeine Afficirung hinzu. Damit aber ist es erklärlich, dass jede Wirkung jedem actuellen Verhältniss Rechnung trägt; selbst bei der unendlichsten Mannigfaltigkeit möglicher Verhältnisse; selbst bei den zahllosen Abweichungen, die durch den Eingriff mehr oder weniger freier intellectueller Bestimmungen des Lebendigen continuirlich stattfinden.

Wir haben im allgemeinen gefunden, dass die innere Perficirung spontane innere Thätigkeit der afficirten Dinge sei. Bei der Gravitationsafficirung kann es aber zweifelhaft sein, ob deren Intensität nicht doch selbst wirkend sei, weil eine innere Perficirung dabei gar nicht stattfindet, und wenn sie doch stattfände, eben für sich eine solche spontane Perficirung sein würde. Nun zeigt sich bei den mit momentaner Kraft sich fortbewegenden Massen, dass sie, da der Afficirungs-Impuls aufgehört hat, die Bewegung innerlich aufgenommen haben müssen; dies freilich nur als Beharrungsqualität; aber um zu beharren, musste die Aufnahme einmal spontan stattgefunden haben. Dem musste die Afficirung, nicht schon ihre directe Folge, die Bewegung, vorangehen. Da kann man nun annehmen, dass die Afficirung die in der Materie überhaupt liegende Disposition, sich dem Afficirenden zu nähern, nur anregt, zumal sie doch recipirt werden muss, um Folge zu haben, als welche sich dann die Annäherung als spontane eigne Perficirung ergäbe. Immerhin ist doch die andere Ansicht nicht auszuschliessen, dass die Gravitations-Afficirung, als eine aller Materie inwohnende Disposition, entweder selbstwirkend oder gemeinschaftlich wirksam sei, abgesehen davon, dass alles Afficirte auch wiederum afficirt. Der Unterschied ist aber nur theoretisch; nach beiden Ansichten bleibt die Wirksamkeit gleich verständlich.

Es kann nun auch eine Bewegung durch Wurf, welches aber schon einen Stoss voraussetzt, also durch Stoss irgend einer mechanischen materiellen Art veranlasst werden, demnach als materielle Afficirung. Da ist der Impuls wie bei allen solchen Afficirungen, die nur Bewegungen, keine innere Thätigkeiten zur Folge haben, nur äusserlich von Ding zu Ding. Ist das Gestossene einmal in Bewegung gesetzt, so will es vermöge seiner Beharrungsqualität in derselben beharren und setzt die Bewegung fort bis zur gegensätzlichen Erschöpfung ihrer Intensität. Es ist dabei in dem bewegten Dinge keine innere Kraft erregt, sofern

wir nur auf die Bewegung sehen. Es können aber dabei vielfache andere materielle Folgen und innere Thätigkeiten angeregt werden, so immer durch Reibung etc. diejenigen innern Thätigkeiten, deren Ausdruck wir als Wärme erkennen.

Die dinglichen Berührungsverhältnisse sind eine gegebene Folge des Gesammtseins in der Zulässigkeit des Ortswechsels, daher die Bewegung in jenem eine so grosse Rolle spielt. Ist eine Masse einmal im Zustande der Bewegung, so strebt sie dieselbe in Folge ihrer Beharrkraft in ihrer momentanen Richtung, und zwar in gerader Richtung, die einzige, die dann keiner weitern besondern Bestimmung bedarf, fortzusetzen.

Die Afficirung in der Anziehung geht von jedem materiellen Atom, also von jeder Masse aus, und zwar nach allen Richtungen, und afficirt die afficirbare Materie. Die diesseitige Afficirung kommt niemals der jenseitigen zu gute, eben weil sie sich im Verhältniss der sphärischen Ausdehnung zerstreut, und überall nach der resultirenden Potenz wirksam ist. Die dem Centrum der Erde zustrahlende Afficirung ist also fast ganz indifferent für die auf der Erde herrschende Fallkraft und für ihre äussere Anziehung überhaupt, die aber dem obigen bekannten Gesetze unterworfen ist, und daher nach allen Richtungen wirkt. Da aber die Erde eine Kugel ist, so geht auch die Centralstrahlung durch den Mittelpunkt der Erde hindurch, verbreitet sich aber nach allen Richtungen, indem sie sich über den gesammten Erdumfang zerstreut. Die Fallkraft auf der Erdoberfläche hat zwar immer eine Richtung, die durch den Mittelpunkt geht, aber nicht weil etwa im Centrum sich eine auch nur besonders intensive Kraft gebildet habe, sondern weil alle Seitenkräfte in einer Diagonale wirken, die nothwendig die Fallrichtung durch das Centrum bestimmt, ausser den in dieser Linie direct und daher allerdings verschärft wirkenden Anziehungskräften. — Ständen wir auf einem massigen Felsen, so übte derselbe dort eine bei weitem stärkere und berechenbare Anziehung auf uns aus, als es der Fall wäre, wenn er sich im Mittelpunkte der Erde befände. Das Zutreffen jener Diagonals-Richtung würde aber schon berechtigen, in Entfernungen von Sternweiten immer das Centrum der Weltkörper als deren Schwerpunkt zu betrachten. Beim Monde ist dies schon nicht immer räthlich. Hier könnte schon beiderseitige Flächenwirkung und das Verhältniss, dass die Massen dieser Flächen sich um ein minimes näher sind als die weit dahinterliegenden, Ausdruck finden, und dies vielleicht auch in dem Ergebniss der uns stets zugewandt bleibenden Mondhälfte.

Für die Fallkraft liegt (ausser der Richtung) schon nicht einmal der gedankliche Schwerpunkt im Centrum, denn die uns abgewandte Erdhälfte wirkt der Entfernung wegen auch weniger intensiv. Man hat nun, wie wir glauben, ganz allgemein wissenschaftlich festgestellt, »dass die Grösse der Anziehungskraft um so geringer werden muss, je mehr man sich von den Polen aus dem Aequator nähert, weil mit der Zunahme der Entfernung vom Erdmittelpunkt die Anziehungskraft abnimmt«, D. B. p. 235 [1]).

Da man bei dieser Entfernung vom Mittelpunkt festen zur Anziehung beitragenden Boden unter sich behält, und wenn solches auch nicht einer Vergrösserung der Erdkugel, die offenbar trotz der Entfernung vom Centrum, eine Erhöhung der Fallkraft bedeuten würde, gleich zu achten ist, so ist dies doch gerade ein Fall, wo unseres Erachtens die Entfernung vom Centrum als abschwächend nicht allein massgebend sein kann, weil die Erde keine exacte Kugel ist. Am Pol wie am Aequator sind es die der Oertlichkeit gegenüberliegenden Massen und deren Verhältniss, immer zugleich nach Entfernung und Lage, z. B. ob direct oder oblique afficirend, demnach Alles thatsächlich wirkt. Wir können darin nichts entscheiden, aber vermittelst höherer Analyse liesse sich wohl ein entscheidendes Resultat nach den angeführten Verhältnissen erzielen. Ersichtlich wirkt am Aequator die grösste noch in annähernd directer Richtung liegende Masse.

Die grössere Schwere am Pole wäre vielleicht, da die Berücksichtigung der Schwungkraft nicht genügt, elektrischen oder magnetischen Einflüssen zuzuschreiben. Wir müssen aber hinzufügen, dass sie schon auf das Zutreffendste erklärt wäre, wenn man unsere Zweifel nicht beachtet.

Doch ist auch unserer Ansicht entsprechend zu behaupten, dass z. B. das Mittlere der Anziehungskraft der Sonne, die sie auf die Erde oder Planeten übt, nicht in ihrem Centrum liegt, sondern zwischen dem Centrum und der der Erde etc. zugewandten Oberfläche zu suchen ist. Der Unterschied kommt aber bei den gewaltigen Entfernungen gar nicht in Betracht.

Wenn man sich durch den Mittelpunkt der Erde vom Nord- bis Südpol eine luftleere Röhre denkt und im Nordpol eine hineinfallende Kugel mit einer Geschwindigkeit gleich $\frac{m}{2}$ [2]) in der ersten Secunde, also der durchschnittlichen Fallgeschwindigkeit an der Erdoberfläche gleich, bei hinweggedachtem Widerstand der Luft, so wird die Geschwindigkeit der Kugel sich immer summiren bis zu ihrem Eintreffen im Centrum. Ist aber die Zunahme im Nordpol gleich m, so ist sie im Centrum oder dessen Nähe gleich 0 und in allen Zwischenräumen proportionell. Aber auch die nun eintretende Abnahme ist im Centrum und dessen Nähe gleich 0, steigt aber allmählich bis zum Südpol auf m. — Damit ist die Schnellkraft der Kugel verzehrt — sie fällt zurück, und dies könnte sich ewig wiederholen.

1) Dr. phil. J. Benthin, Sternkunde. 1872.

2) Ist die Endgeschwindigkeit der ersten Secunde gleich m, so ist der in derselben zurückgelegte Weg gleich $\frac{m}{2}$, da die Bewegung mit 0 beginnt.

Wir halten uns an den in unserer Afficirungstheorie dargelegten Grundsatz: dass Kräfte nur von Dingen, Wesen oder Materie ausgehen können und nur so ihrer Natur gemäss wirken, und sahen uns daher veranlasst, dieses auch in dem Obigen zu illustriren. — Die vereinten gewaltigen Kräfte, die im Kern der Erde ihre Ausübung finden, sind demnach nicht direct mit solcher Potenz auch noch nach aussen wirksam. Das hindert aber nicht, dass jede Materie ihrem Orte nach, allseitig nach Aussen ihre gesetzliche Anziehung ausübe.

Die Urzeichen.

Die wahrhafte Existenz der Dinge ausseruns, so wie die unserer eigenen Seele, setzen wir unwiderleglich erwiesen voraus. Das Sein bedeutet uns zugleich ein thätiges Sein; nicht nur weil das Unthätige auch nicht mittelbar zu unserer Erkenntniss kommen könnte, sondern auch weil es, als absolut zwecklos im Universum nicht statuirt werden kann. Mit der Annahme der Unthätigkeit, wie z. B. einer unthätigen Substanz, schneiden wir uns alle Erfahrungsbeziehung zu derselben ab, indem nur ein Thätiges, nach erkannten und erschlossenen Wirkungen, auch erschliesslich ist. Das Zugleichsein bedeutet uns daher schon eine mögliche gegenseitige Thätigkeit, in den Grenzen naturbestimmter Afficirbarkeit, die sich nicht auf die Materie beschränkt, sondern alles mit derselben in Verbindung stehende immaterielle Sein umfasst; aber in diesem ist sie immer nur vermittelst des Verbundenen wirksam. In den Beziehungen der Dinge findet eine verschiedene nähere oder fernere Affinität oder Verwandtschaft statt. Wenn wir demnach annehmen müssen, dass die immaterielle Seele mit der Materie ihres Körpers in innigster gegenseitiger Afficirung stehe, so führt unsere von uns anderweitig begründete Annahme eines immateriellen Atomwesens zu dem Schluss, dass die Seele eben durch das ihr näherstehende Atomwesen unmittelbar afficirt werde, und zwar vermittelst dessen nicht materiellen Kräften. Da die Kräfte des Atomwesens ihren Ausdruck in ihrem Körper, dem Atom fanden, so haben wir immer ein Mass derselben in dem materiellen Atom.

Allen sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen liegen äussere Afficirungen zu Grunde, und so sehr wir dieselben auch auf einen Gegenstand concentriren mögen, beruhen sie jedoch immer auf unzähligen für uns ursprünglichen Afficirungszeichen, die wir deshalb Urzeichen nennen wollen. Wir können sie nur erschliessen, nicht erkennen, und erfahren niemals wie sie beschaffen sein mögen. Sie müssen aber den in der Wahrnehmung unterscheidbaren Merkmalen zu Grunde liegen,

und sind uns nur das, was sie ihrer Bestimmung nach bedeuten sollen. Damit aber das Vorgestellte so erscheine, wie es uns erscheint, müssen die Urzeichen die äusserlich uns bestimmenden Momente in sich tragen, wo hingegen die Seele nur ihre allgemeine Auffassungsart einsetzt.

Die Seele ist afficirbar durch die Organe ihres eigenen, selbst angebildeten Körpers, und jene Organe stehen in Afficirbarkeit mit den materiellen Naturelementen überhaupt, denen auch sie angehören. Die afficirten Organe afficiren daher in naturbestimmter Weise die Seele selbst.

Da das Atomwesen nicht etwa Materie vorfand, sondern aus sich selbst seinen eignen Körper bildete, so ist es mit demselben für alle Ewigkeit Eins. Seine immateriellen Kräfte übt es in dem ihm verliehenen Umfange. Die besondere Art ihrer Ausübung wird aber durch die äussere Afficirung des Atoms bestimmt. Siehe »die Afficirung«. Das Atom, aus der Natur des Wesens entstanden, enthält auch einen qualitativen Ausdruck solcher Natur. Es ist auch dasjenige, welches von den äussern Atomen afficirt wird, doch aber mit dem Wesen eine Einheit bildet, und dann seinem Afficirungszustande gemäss mit eigenen Kräften wirkt und wiederum afficirt. So bilden die, die Seele afficirenden Atome ihrer höchsten Organe, die Ausgangsmomente der, von den uns dadurch offenbarten Zuständen ausgehenden Afficirungsreihen.

Es erweiset sich nun, dass die Atomkräfte im allgemeinen die immateriellen Wesen nicht direkt zu afficiren vermögen; nur die von denselben, z. B. durch die Seele, afficirten Atome, der höhern Organe also, sind dadurch, als schon in Afficirung stehend, hierzu befähigt. Durch die Afficirung seitens der Seele wird solche Fähigkeit in ihnen erweckt, nicht ihnen ertheilt, was unmöglich wäre. — Jene letzten Momente der Afficirungsreihen sind es also, welche die Seele selbst afficiren, und welche die Seele als Urzeichen intellectual und ihrer Intellectualität gemäss aufnimmt oder recipirt. In der damit eintretenden Selbstthätigkeit oder Perficirung werden die intellectualen Urzeichen zu intellectualen dem Naturintellect verständlichen Merkmalen, der mit jener Thätigkeit erweckt, sie als verständliche Notionen auffasst, womit sie ins Bewusstsein treten. Der ganze Vorgang ist für uns momentan.

Es erklärt sich so, das wir von den Zuständen des Ausseruns und dessen Verhältnissen, auf solche Weise, ein entsprechendes Verständniss erlangen, wie auch von demjenigen Verhältniss, in welchem unser intellectuelles Verständniss zu den materiellen Zuständen der Dinge steht.

Die blinde Intellectualität der Seele ist vermöge ihrer gesetzmässigen, auf das Ausseruns gerichteten, zweckmässigen Bestimmungen em-

pfindlich für jeden Unterschied der zahllosen Afficirungen nach Art, Ort und Zeit, aber ohne innere Empfindung. Das so in der blossen blinden Recipirung nur empfindlich Unterschiedliche sind die Urzeichen. Dieselben unterliegen nun in der Thätigkeit der intellectualen Seele einer gesetzlichen Metamorphose, in deren Vollendung derNaturintellect, wenn nicht schon rege, erregt wird. Was sich dem bewussten Naturintellect nun darbietet sind nicht die Urzeichen, die ihm unverständlich wären, sondern der Natur der Seele gemäss intellectualisirte Merkmale. Auch diesen würde der Intellect gegenüberstehen, wie ein Analphabet der ihm unbekannten Schrift, wenn ihm nicht eine ursprünglich bestimmte Auffassungsgabe verliehen wäre. Mit dieser von der Natur ausgerüstet, sind ihm die Merkmale verständlich, um sie als intellectuelle Notionen aufzufassen. Dies alles bedingt nun aber auch eine exacte nnd subtile Gesetzlichkeit und volle Zweckmässigkeit in allen betreffenden elementarischen Verhältnissen.

Die Naturwissenschaften bieten uns zahllose Erweise solcher Naturverhältnisse. Gedenken wir nur des Lichtstrahles den uns der nächste Fixstern, der Sirius sendet, dessen Endmoment von uns wahrgenommen wird, nach einer gedankenschnellen und doch drei Jahre dauernden Afficirungsreihe. Wir sehen den Stern in der Richtung, in welcher die von ihm ausgehenden Strahlen unmittelbar unser Auge treffen. Da wir denselben immer an derselben Stelle sehen, und absolut an derselben Stelle sehen würden, wenn wir uns nicht mit der Erde selbst fortbewegten[1]), so bleibt die wahrgenommene Richtung, trotz dem durchmessenen weiten Raum, unabänderlich dieselbe, eine gerade Linie von dem Gestirn bis zu unserm Augenpunkt darstellend. Und dieses exacte Verhältniss ist erforderlich, um dem Auge die Richtung des Lichtstrahles, und die bemessene zitternde Wellenbewegung des Aethers, um demselben dessen Qualität mitzutheilen, und immer in gleicher Weise mitzutheilen. Das so afficirte Organ setzt dann in gleich bewunderungswürdiger Exactheit die Afficirung fort bis dieselbe als Urzeichen von der Seele recipirt wird.—Das entfernteste uns nur künstlich aufdämmernde Licht soll nach seinem Abgange uns erst nach einer Million Jahren erreichen! Jedenfalls bewegt es sich in gleicher Gesetzlichkeit.

Die äussern Afficirungen sind bedingt durch die eingreifenden actuellen elementarischen Verhältnisse. Nebel verbirgt uns die Fernsicht; ein rothes Glas ist nur für röthliche Farben durchsichtig etc. etc.

---

1) Von der Refraction oder Ablenkung, welche der Strahl durch den Eintritt in unsere Atmosphäre erleidet, ist hier abgesehen.

Ebenso können unnormale Organe nur unnormale Wirkungen veranlassen.

Da die Kräfte, welche die Seele afficiren, immateriell sind, so ist auch der Character dieser Afficirung immateriell; dieselbe nimmt dagegen in der Natur der Seele den Character ihrer Intellectualität an, worin der Vorgang die Intensität erreicht, die das Bewusstsein weckt, oder womit sie in das thätige Bewusstsein eintritt. Was in den Organen sich noch als materielles Verhältniss zeigt, z. B. Richtung und damit Oertlichkeit, Schwingungsverschiedenheit und überhaupt alle Verschiedenheit, ist in den Urzeichen schon intellectual, wird aber erst in den Merkmalen dem bewussten Naturintellect vermöge seiner nothwendig vorbestimmten Begabung oder Fähigkeit verständlich, so dass er dieselben als intellectuelle Notionen[1]) aufzufassen im Stande ist. In denselben werden also die Merkmale ganz so aufgefasst, wie es die Natur bestimmt hat. Im Merkmal ist z. B. noch kein Gefühl; es bestimmt aber die Art, in der es in die Notion eintreten muss. Da in den Merkmalen die äussern Afficirungsrichtungen ausgedrückt sind, so empfängt die Seele deren Eindruck der Art, dass die Gegenstände in solcher Richtung als ausser uns erscheinen, wie ein intellectuelles Verständniss offenbar zulässt, obgleich die Empfindung in uns ist. Die Merkmale sollen uns ja nicht angeben was sie sind, sondern was sie bedeuten; und darin entspricht nur jene Natureinrichtung der Wirklichkeit. Verhältnisse aller Art, wie z. B. die der Entfernung werden erst in der Erfahrung durch unser Urtheil nach und nach geläutert. Ein Mensch mag. z. B. in der Ferne noch so klein erscheinen, so führen wir seine Grösse auf ihre Normalität zurück. Bekannte Gegenstände und Verhältnisse bedürfen in der Notion nur einer Andeutung, um die genügende gedankliche Ergänzung sofort zu finden. Wird die Notion, oder die jedesmalige Gesammtheit derselben, die wir Wahrnehmung nennen, wie fast immer geschieht, durch unser Urtheil oder Erfahrung ergänzt oder beeinflusst,

---

1) Notionen, von Nota, Merkmal, nennen wir die primitiven Vorstellungen, oder das primitive intellectuelle Erkenntniss des blossen Denkstoffes. Solche Notionen empfangen wir von vielem, was niemals zu klarer Erkenntniss gelangt, und doch nicht spurlos wie ein Nichts in unserm geistigen Leben vorübergeht. So nennen wir denn auch das Primitive in den Vorstellungen überhaupt Notionen. Im allgemeinen sind Notionen Verstandesbegriffe. Kant definirt dieselben als reine Begriffe, sofern sie lediglich im Verstande ihren Ursprung haben (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit). Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, sei die Idee oder der Vernunftbegriff. Wir gebrauchen den Ausdruck nur im oben erklärten Sinne. p. 294.

so heisst sie Vorstellung. Das einheitliche Bewusstsein darin, wie in unserer Erkenntniss überhaupt, ist eine gegebene Consequenz der Einheit der Seele.

Die Notionen sind also unsre primitivste Erkenntniss. Sie bilden die Grundlage aller Erfahrung und aller intellectuellen Entwicklung, insofern sie der intellectuellen Seele die ihr zum Denken unentbehrlichen Anlässe als Denkstoff geben, der einmal aufgenommen ihr Eigenthum bleibt, wenn auch meistens nur in Gestalt nicht mehr definirbarer oder unterscheidbarer Denkentwicklung. Das durch die reine Notion Empfundene oder Erkannte ist ein uns Gegebenes, aber als ein der intellectuellen Seele Gegebenes bestimmt: nur was deren Intellect nicht vermag, musste uns gegeben werden, nicht dasjenige, was der intellectuellen Einsicht zu deren Entwicklung offen gelassen werden musste. Wo das Gegebene zum so leicht erregbaren Nachdenken auffordert, tritt sofort der freie Intellect in Wirksamkeit.

Aus alledem ergiebt sich, dass wir von dem Ausseruns nur ein intellectuelles Verständniss haben können, nicht mehr und nicht weniger. Da es uns nicht um Gedanken, sondern um deren Bedeutung zu thun ist, so ist in unsern Anschauungen und Erscheinungen von dem, was sie äusserlich verursacht, dessen Verständniss sie sind, gar nicht abzusehen.

Bei allen Lebenswesen sind Empfindung und Verständniss nothwendig intellectuell. Nur intellectuelle Auffassung kann ins Bewusstsein führen. Wir betrachten daher die intellectualen (keineswegs materiellen) Thätigkeiten der Seele von ihren intellectuellen gesondert. Wir haben dabei die Denomination »Sinnlichkeit« vermieden, denn der Name Sinnlichkeit führt unbewusst zu sinnlichen, materiellen Beziehungen, die wir fernhalten müssen von der Thätigkeit der immateriellen und spirituellen Seele. Selbst in Kant's Auffassung sind diese Beziehungen nicht durchaus ausgeschlossen. Wie wäre es sonst zu verstehen, dass er die Auffassung der Thiere als eine bloss sinnliche bezeichnet?

Durch die äussere Afficirung ist der Seele eine Beziehung zu dem Ausseruns gegeben. Wenn nun Kant intellectuelle Wesen denkbar hält, die ohne Sinnlichkeit das Aussersich erkennen, so ist damit alle Beziehung zu dem letztern aufgehoben und wir wüssten nicht, was dann von demselben erkannt werden könnte. Unsere Auffassung selbst ist ja auch nur intellectuell, aber das Ausseruns muss sein wie es ist, um uns so erscheinen zu können, wie es uns erscheint und uns das zu sein, was es uns ist, was die Beziehbarkeit in sich schliesst. Ermöglicht wird dieselbe durch die intellectuale Natur der Seele, dergemäss

sie, nach unserer Beschreibung mit ihren körperlichen Organen in Afficirbarkeit steht.

Die Intellectualität der Lebenskraft muss von derjenigen, die unstreitig in der gesammten unbelebten Natur waltet, unterschieden werden, indem sie allein auch jene Bestimmungen enthält, die ins Bewusstsein führen. Es ruht ja die ganze Intellectualität der Seele auf ihrem intellectualen Grunde.

Wenn wir uns denken, dass durch gewisse Thätigkeiten andere Functionen erweckt werden, wenn wir z. B. sagen, dass in einem gewissen Stadium der unbewussten Seelenthätigkeit das Bewusstsein und weiter der freie Intellect geweckt oder erregt werde, so ist dies nicht etwa innere Afficirung; denn das einheitliche Wesen, einmal in Thätigkeit gesetzt, führt damit nur diejenige spontane Thätigkeit aus, die wir Perficirung nennen, die also im Umfange der eignen Natur liegt, darin unsere nur gedanklich nothwendigen Absonderungen keine Schranken bilden. Wohl aber ist die Gesammtwirkung in der Perficirung, also auch das Eintreten besonderer innerer Naturentfaltungen durch die Art der Afficirung mitbestimmt. Afficirungen finden nur zwischen Dingen statt und sind daher immer äussere. Nähme man innere Afficirungen an, so könnte man damit jede Unmöglichkeit begründen, was also ins Absurde führt und daher ungültig ist.

Wenden wir uns nun zu den Natureinrichtungen, die jene Afficirung bewirken. Wir finden darin die ganze Natur bethätigt, wenn auch zugleich den vielseitigsten andern Naturzwecken dienend. Mit dem gleichfalls immateriellen Atomwesen steht die Seele schon durch die thatsächliche Verbindung mit ihrem Körper in der nöthigen Affinität, um durch dasselbe oder vermittelst dessen Kräfte afficirt zu werden. Die Afficirungen sind immer Afficirungsreihen, uns zunächst in unserm eignen Körper, zuvor von den betreffenden Zuständen der Dinge aus, bis an unsere körperlichen Sinne hinan. Darin enthalten alle Glieder (also auch die Endglieder) immer die Elemente des Ausganges. Diese Elemente sind jedenfalls derart, um zu den Wahrnehmungen zu führen, die wir empfangen; sie sind also nothwendig durch die Zustände, von denen sie ausgehen, dazu beeinflusst.

Ueberall wo die nöthigen Afficirungsmedien, zum Sehen Licht, zum Hören und Riechen Luft, vorhanden sind und ein belebtes Auge oder Ohr etc. betroffen werden kann, ja überall, wo man es nur denkbar finden mag, sind solche Afficirungsreihen jeglichen Orts ausdrucksfähig.

Im Sehen ist die Unterscheidbarkeit das Wesentliche. Die Unterschiedlichkeiten in dem Zustande der äusseren Dinge werden uns in

verschiedenen Farbentönen und namentlich auch in hell und dunkel, Schatten und Licht erkenntlich. So weit wir die Afficirungsreihen von den äussern Zuständen bis zu unserm Auge verfolgen, erscheinen sie in zarten unterschiedlichen Querschwingungen, während die Töne unser Gehörorgan in verschiedenen Längenschwingungen berühren. — Dass die Afficirungen noch bei weitem feiner sind, als wir sie normal erkennen, ergiebt sich in der Anwendung künstlicher Verschärfungsmittel; indem wir auch finden, dass manche Thiere mit schärfern Sinnen ausgerüstet sind als wir und von andern es voraussetzen müssen.

In welchem Grade die Rapidität der Lichtschwingungen im freien Weltraume unsre gedankliche Auffassbarkeit übersteigt, ersieht man an der wissenschaftlichen Feststellung, wonach die Zahl der Lichtwellen in einer Sekunde, des rothen Lichtes auf 4, des violetten auf 8 und des vereinten weissen auf 6 Hundert Billionen geschätzt wird. In solcher erstaunlichen Feinheit bewegen sich auch die Unterschiede der längern oder kürzern Wellen in deren nach dem Masse der Verkürzung erweiterten Schnelle und jede Unterschiedlichkeit darin lässt uns einen besondern Farbenton erscheinen, denn die entsprechenden Schwingungen rufen sie auch in der Netzhaut des Auges hervor. Dagegen sind die verhältnissmässig langsamern Schwingungen der Wärme überhaupt nicht sichtbar, sowie diejenigen, welche an Langsamkeit die des rothen, oder an Schnelligkeit die des dunkelvioletten Lichtes übersteigen, nicht mehr wahrgenommen werden können. Die fortschrittliche Schnelle des Lichtes wie der Wärmestrahlen wird auf 40,000 Meilen in einer Secunde berechnet.

So wie das dingliche Lichtmotiv den alles erfüllenden und durchdringenden Aether vibriren lässt, so setzt das Wärmemotiv, indem es zum Ausdruck kommt, die Molecüle in Dehnungsbewegung, die jedoch auch durch das Sonnenlicht hervorgerufen wird, und wie bekannt am stärksten an dunklen Flächen. Jede in ihrer Structur irgend verschiedene Materie absorbirt und reflectirt das vielfarbige Licht in verschiedenen Verhältnissen, so dass wir die resultirenden Farbennuancen erkennen können.

Die so verschiedenartigen Schallwellen, die dem durch Druck oder Stoss Afficirten entspringen, verbreiten sich ebenso überall und afficiren wiederum das dafür empfängliche Ohr, und werden erst als Merkmale zu empfindbaren Tönen. Was durch den Geruchsinn angenehm oder unangenehm empfunden wird, sind ebenso die intellectuellen Folgen der Afficirung durch, in gewisser Weise afficirte Luftatome, in den empfindlichen Geruchsnerven hervorgerufen. So wird die Empfindung

des Geschmacks im Naturintellect erregt, indem ihm die entsprechenden Urzeichen als fassliche Merkmale sensibel werden.

Gleich einem theils undenkbar feinen Telegraphennetz verbreiten sich die Gefühlsnerven durch den ganzen menschlichen Körper wie Atomketten, die jede Afficirung in besonders unterscheidlicher Weise als eigens dazu organisirte Sinne zuletzt ins Bewusstsein tragen, so dass demselben nicht nur die Art der Afficirung, sondern auch der Ort derselben genau sensibel wird. Aehnlich ist es bei den Thieren, nach dem Verhältniss ihrer höhern oder niedern Organisation.

Die Feinheit in der stummen Natur müssen wir nun auch, in Intellect übersetzt, dem Naturintellect der menschlichen Seele in einem zweckmässigen Grade zuerkennen.

Das Lebenswesen.

Innere intellectuelle Empfindung, oder deren Entwicklungsmöglichkeit ist das Merkmal, wodurch sich das Leben von der Materie und der Pflanze unterscheidet. Die Pflanze ist empfindlich; aber zwischen Empfindlichkeit und Empfindung liegt eine weite Kluft, indem wir jenes nur für den bloss materiellen oder dynamischen Vorgang gebrauchen, während die Empfindung intellectuelles Bewusstsein ist.

Um zu leben bedarf das Thier des Gefühls, der Wahrnehmung und der äussern Sinne, oder dessen was dieselben ersetzt. Vom Instinkt geleitet und im Triebe der Selbsterhaltung muss es doch in Einzelfällen auf eigne Unterscheidung angewiesen sein, was bei den höhern und selbst bei manchen niedern Thieren als Thätigkeit eines selbstbestimmenden Intellects erkannt wird. Der Instinkt ist ebenfalls Intellect, nur von besonderer Art, indem in ihm ein ursprünglicher, aber keineswegs ein absoluter Bestimmungsdrang mehr oder weniger vorherrscht, der zum Theil bei höherer Entwicklung in Selbstbestimmung übergehen kann. — Das Thier bewegt wenigstens einen Theil seines Körpers frei. Sind diese Bewegungen auch noch so normal, das wohin kann kein so bestimmtes sein, um der eignen Initiative entbehren zu können. Das geringste Thier erwartet die Annäherung seiner Beute, fürchtet die seines Feindes. Es combinirt also von Erfahrung belehrt etwas, was noch gar nicht ist, mit dem was ist; denn das Fernbleibende, wie es ist, würde es nicht interessiren. Die Folgerung ist nur einem frei angewandten Intellect möglich.

Die Atome des Thierkörpers sind wie die der organischen Pflanze empfindlich, aber empfindungslos, wie die unsers eignen Körpers, und alle innere Wahrnehmung kann nur, wie in uns, eine intellectuelle sein, und nur in gleicher Weise, wie bei uns, vermittelt werden. — Pflanze und Thier gehen scheinbar in einander über, und sind oft nicht zu unterscheiden. Die Empfindlichkeit der Pflanze erscheint als Empfindung, und umgekehrt; aber nur der Organismus, der intellectuelle

Empfindung besitzt, oder dieselbe, seiner Natur nach, entwickeln kann, gehört dem Leben an, unabhängig von unserer Erkenntniss, die daran nichts ändert.

Der Grad der Kräfte und ihr Umfang kann endlich verschieden sein, wie dies auch bei Menschen und Thieren in weiten Abstufungen der Fall ist, ohne dass wir deshalb deren Lebensprincip als gänzlich ungleichartig anzusehen haben. Das primitive Lebenswesen des Menschen unterscheidet sich von dem des Thieres nur durch seine höhere Entwicklungsfähigkeit der in ihm liegenden Vermögen.

Das gemeinschaftliche Merkmal der Empfindung, und demnach des Denkens und Vorstellens (im weitesten Sinne) umfasst alles Lebende, sowohl Thiere als Menschen. Empfinden ist nur im Bewusstsein irgend eines Grades möglich. Dieses ist daher in der Empfindung schon mitenthalten, und das Bewusstsein setzt wiederum Empfindung oder Denken voraus. Denken ist der weite Begriff aller bewussten Seelenthätigkeit, deren Vermögen der Intellect ist. Allem bewussten Leben geht ein unbewusstes voran und continuirt mit demselben; und Beides haben wir mit allem Lebenden gemeinsam.

Die das Leben enthaltende immaterielle und intellectuelle Substanz nennen wir im allgemeinen Lebenswesen und nur figürlich wegen des kürzern Ausdrucks zuweilen: Lebenskraft. Es kommt ja darauf an, was darunter verstanden werden soll, und dass jede Kraft ihre Substanz bedeutet, wie z. B. Urtheilskraft die Seele bezeichnet, in der sie enthalten gedacht wird. Das Hervorheben der Kraft oder der besondern Kraft ist dabei oft ein gedankliches Erforderniss.

Da das Ding, welches wir Lebenswesen nennen, eine gegebene Wirklichkeit ist, an der unsere Ausdrücke nichts ändern, so sind die Namen Geist, Seele, Lebenswesen identisch, und gebrauchen wir den letztern nur in Beziehung auf die übrigen Natursubstanzen, die wir ebenfalls als Wesen bezeichnen, und, wo wir das vom Lebenswesen Ausgesagte gleichfalls auf das Thierreich beziehen. Wir vorziehen jene Benennung auch da, wo wir einfach das Wesen wie es ist, bezeichnen wollen, ohne besondere Vermögen oder Verhältnisse, wie in Geist und Seele, hervorzuheben. Mit dem Namen eines Dinges lässt sich höchstens die eine oder die andere Eigenschaft desselben markiren. Dies ermöglicht, dass wir bei einer vornehmlich in Betracht kommenden Eigenschaft die derselben am nächsten entsprechende Bezeichnung anwenden können. Daher nennen wir unser eignes Lebenswesen, wenn dessen höherer Intellect besonders in Betracht kommt: Geist; wenn dessen innige Verbindung mit dem Leibe: Seele; wenn das Verhältniss

als Subject der Gedanken: Ich. Auch dies genügt nicht immer für ein kurz gefasstes Verständniss; so dass sehr allgemein figürlich eine Eigenschaft der Seele für diese selbst eingesetzt wird. Dabei sollte aber nie übersehen werden, dass eine Hypostasirung der Seelenvermögen nicht zulässig ist.

Da wir die Lebenswesen nur nach ihren Wirkungen erschliessen, darnach aber mit derselben Gewissheit, in der wir die letztern erkennen, so ergiebt sich auch aus ihnen, und besonders aus unserm einheitlichen Bewusstsein, dass die Lebenswesen oder die Seele, jedes eine Einheit undeIndividualität ist. Nur in niedern Thiergattungen lässt die formenreich Natur eine körperliche Gemeinschaft zu.

Wenn wir in der Seele der Verschiedenheit ihrer Wirkungen nach besondere Vermögen unterscheiden, so ergiebt sich daraus ihre Wirkungsfähigkeit nach der unterschiedenen Richtung; nicht zugleich, dass diese Vermögen abgesondert in ihr enthalten sind. Ebensowenig ist in der einheitlichen Seele das Unbewusste von dem Bewussten getrennt, vielmehr muss Letzteres auf dem Ersteren beruhen, und von demselben gleichsam getragen werden. Die Seele wirkt nach ihrer vollen Beschaffenheit, und jede Art derselben kann wenigstens ihre Wirkungen beeinflussen.

Aus dem erkannten Wirken der Lebenskraft und aus den uns darin zugänglichen Verhältnissen erschliessen wir deren erstes individuelles Auftreten, indem wir annehmen müssen, dass dasselbe in einer Afficirung des gleichfalls immateriellen Stoffwesens bestehe, wodurch sie als die höhere Kraft zugleich die Atome beherrscht, deren sie sich immer mehrere anschliesst. Das durch die Lebenskraft afficirte Atomwesen entäussert sich keineswegs seiner eignen Natur, indem es in seinem Atomkörper die Afficirung recipirt. Dies war nur möglich, indem es seiner Natur nach so afficirbar war. Damit aber stellt es, bildlich ausgedrückt, seine eignen nun in eine bestimmte Bahn gelenkten Kräfte in der Perficirung dem Lebenswesen zur Verfügung. So sehen wir genau erkannte chemische Kräfte auch in ihrer natürlichen Wirksamkeit, sowohl im Dienste des Pflanzen- wie des Lebenswesen thätig sein, wie z. B. die chemische Kraft des Sauerstoffs und vieles andere. Der Erfolg ist dann eine organische Entwicklung, die der Pflanze nicht unähnlich, aber mit der hinzutretenden Bestimmung, der Seele überhaupt als Leiter äusserer Afficirungen zu dienen. Dadurch wird der Körper der immateriellen Seele, zum Verbindungsgliede mit der Materie überhaupt. In dieser Leitung, Anbildung, Erhaltung und möglicher Erneuerung bleibt dann die intellectuale Lebenskraft thätig bis zum Tode.

Demnach beginnt das Lebenswesen seinen kunstvollen Gliederbau blind nach innerer Naturbestimmung, der gewissermassen ein Ideal zu Grunde liegt. Wir nennen diese Thätigkeit eine blinde, insofern wir sie nicht der eignen bewussten, sondern einer ursprünglichen höchsten Bestimmung unterworfen denken. Jenes Ideal wird nie erreicht, da die Wirksamkeit der Lebenskraft nicht unabhängig von günstigen oder ungünstigen materiellen Verhältnissen sein kann, noch selbst von Verhältnissen früherer Generationen. So kann ihre Verbindung gänzlich gehemmt, gelöst oder ihre Gebilde in jedem Stadium der Entwicklung beeinflusst werden. Uebrigens ist ihr Ziel und ihre Dauer in der stofflichen Verbindung endlich, indem sie den Keim ihrer Auflösung, nach vollbrachter Bestimmung, in sich trägt.

So unscheinbar das Leben zunächst in der Materie auftritt — auch der entstehende Mensch entwickelt sich erst in den Phasen des niedern Thierlebens — so besitzt doch die Lebenskraft entwicklungsfähig den intellectuellen Inhalt, der es zu den künftigen Leistungen befähigt. Ist das Bewusstsein auch nicht immer rege, so muss doch das Vermögen des Intellects in dem Lebenswesen ursprünglich sein, so dass wir dasselbe als intellectuell bezeichnen müssen. Sein Intellect ist anfänglich noch Naturintellectualität, aber mit der Heranbildung der erforderlichen Organe tritt die Empfindung und das Bewusstsein, wenn auch zunächst noch dunkel, ein. Mit der Vervollkommnung des Organismus werden die Vorstellungen klarer und treten bei dem Menschen die höhern Vermögen des Intellects in Thätigkeit, während die Intellectualität der Seele ihre unbewussten Functionen als Trägerin des Lebens bis zu dessen Ende fortsetzt, indem sie auch die unmittelbaren sinnlichen Afficirungen dem bewussten oder dem darin ursächlich bewusst werdenden Intellect als unterscheidbare Merkmale übermittelt. Die Intellectualität des Lebenswesens unterscheidet sich eben darin von derjenigen Intellectualität, die wie im Keimwesen, so auch in dem Stoffwesen unverkennbar ist, darin dass sie in ihrer höhern Wirksamkeit, Bewusstsein, Empfindung und Erkenntniss wird, als welches wir sie dann Intellect benennen.

Die Afficirung des Lebenswesens geschieht nur vermittelst sinnlicher Organe, weshalb diese blosse Afficirung auch sinnlich zu nennen ist; aber die Recipirung derselben als Thätigkeit der immateriellen Lebenskraft ist, wenn auch intellectual und daher unbewusst, doch durchaus spirituell. Dieser Ausdruck umfasst die ganze geistige Natur der Seele, ohne wie in der Bezeichnung »Geist« ihre höhern Vermögen besonders hervorzuheben. Aus der gesammten Seelenthätigkeit schöpfen wir den

Begriff der Spirituellität, der dem Denkenden ebenso verständlich werden kann wie das Denken, dessen Verständniss auch mit der Erfahrung gegeben ist.

Das thierische Lebenswesen kann ebensowohl wie das menschliche Seele genannt werden, zumal wir letztere noch als vernünftige Seele unterscheiden. Verständige Thiere hat man oft genug Gelegenheit zu beobachten und ihre Ausstattung, wie aber auch die des minimsten Thierchens, zu bewundern; denn wie ein Sendling aus höhern Sphären trat das Leben in die todte Natur.

Von der innern Natur des Lebenswesens, abgesehen von seiner Wirksamkeit, können wir nichts weiter aussagen, als dass sie immateriell, d. h. nicht materiell sei. Weil wir in allem erkenntlichen Wirken der blossen Materie nichts finden, dem wir auch nur eine organische Bildung, geschweige intellectuelle Aeusserung zuschreiben könnten, so erschliessen wir nothwendig die dazu befähigten Wesen als immateriale. Da jeder Köper immer aus Einzelatomen besteht, so können diese zwar dynamisch zusammenwirken, nie aber innerlich Eins sein, indem keines seine Identität aufgeben, noch von der Identität eines andern etwas in sich aufnehmen kann. Sie können nur gegenseitig auf sich und Anderes durch Afficirungen einwirken.

Schopenhauer's Ausspruch: »Kann die Materie, Ihr wisst nicht warum, zur Erde fallen, so kann sie auch, Ihr wisst nicht warum, denken«, mag geistreich sein, doch nicht verständig. Die Materie, eine Anzahl Atome, kann sehr wohl vereint einer dynamischen Bestimmung folgen; aber eine solche Vielheit kann nicht einheitlich denken. Jenes liegt im Umfange erkannter Gesetzlichkeit. Dieses wiederspricht aller in der Materie erkannten Eigenthümlichkeit und von dem, was nie und nirgends erkannt, überhaupt nicht denkbar ist, kann man keinen positiven Schluss ziehen.

Ebenso haltlos ist jene Ansicht, dass das Dasein nur auf das Ausgedehnte beschränkt sei. Wo Thätigkeit ist, da ist auch Dasein, aber nur dasjenige, welches der Ausdehnung bedarf, ist körperlich. Wer könnte behaupten, von unserm beschränkten Standpunkte aus die Naturen des Daseins zu übersehen, wenn man auch überall nur Materie, vermittelst der Afficirung unserer gleichfalls materiellen Sinne, erkennt? Erheblicher als die Ausdehnung sind die Wirkungen der Dinge. Jene können nur von Dingen ausgehen, deren Natur ihrer Dignität entspricht. Daher muss vor allem die Substanz des Lebenswesens anderer höherer und ursprünglicherer Art sein, als alles, was in blosser Ausdehnung erkannt werden kann. — Wie das menschliche Erkenntnissvermögen

nicht beschränkt ist auf das durch die Sinne erregte Erkennen, so auch die Natur nicht auf dasjenige, was sie uns so materiell darstellt.

Nur in der Auffassung eines göttlichen Weltursprungs, wie wir es auch im Verfolg zu begründen versuchen, ist das Sein und nicht minder vornehmlich das Wiesein der bedingten Welt denkbar und erklärlich. Jedem Sein kommt nothwendig ein Wiesein zu, das ihm bestimmungsreich zugemessen ist, um in der Vielheit und Mannigfaltigkeit, ein Jedes nach seiner Art, den allgemeinen Bestimmungen zu dienen. Nur dadurch findet auch das bedürfnissvolle Lebenswesen eine erträgliche Stätte.

Unserer Einsicht stehen nur Zustände und Wirkungen offen. Aber wo wir intellectuale und intellectuelle Thätigkeiten erkennen, ist es ein Vernunftgebot, dieselben einem existirenden Wesen zuzuschreiben und diesem zu jeder erkannten Wirkungsart die geeignete Fähigkeit. In den Begriff solcher Fähigkeit, Vermögen oder Kraft darf nicht mehr aufgenommen werden, als was sich aus den ihr zugeschriebenen Wirkungen oder Thätigkeiten erschliessen lässt. Da diese niemals einseitig sind, so darf bei alledem nicht ausser Acht gelassen werden, was der innern Wirkung von aussen gebracht werden muss oder gebracht wird, z. B.: zur Anschauung gehört zuerst die äussere Anregung und dann die innere Aufnahme. Sind diese Verhältnisse festgestellt, so kann keine weitere Erklärung der Eigenschaft gefordert werden, wie es zuweilen beansprucht wird. Wir können da aber nur sagen, dass den Dingen gewisse Fähigkeiten oder Kräfte eigen sind. Alles was darüber hinausgeht, ist Fiction, z. B. die Vorstellung einer Fähigkeit als etwas für sich besonderes, denn die Kraft ist nur und wirkt nur wie sie wirkt, weil sie die Kraft des besondern durch sein actuelles Wiesein bedingten Dinges ist. Wenn wir sagen, eine Kraft wirkt, so muss es immer heissen können: »das Ding wirkt«. Die speciellen Hülfsbegriffe können wir aber nicht entbehren. So weit auch die psychologische Forschung fortschreiten möge, sie dringt nicht in das Innere des Wieseins der Seele; nur wie dieses sich äussert, bleibt ihr immerhin zugängliches Feld. Dieses Feld steht aber der höhern menschlichen Erkenntniss eben so offen, wie dem sogenannten sinnlichen Erkennen die directe Erfahrung.

Das Keimwesen.

Nicht nur das Leben, auch das Pflanzenthum zeigt von alledem, was wir an der todten Materie wahrnehmen, wesentlich verschiedene Entfaltungen, und ebenso sind dessen Entwicklungen von denen des Lebendigen unterschieden. Die Anbildungen der Pflanze sind organisch, worin sie sich von denen der Materie auszeichnen, dagegen denen der Lebenskörper nahe kommen; doch unterscheidet sich das Pflanzenthum wesentlich von der belebten Körperwelt durch den Mangel innerer Intellectualität. Die Pflanze ist empfindlich oder reizbar, aber ohne innere intellectuelle Empfindung. Wo diese stattfindet, oder sich entwickeln kann, es mag uns wahrnehmbar sein oder nicht, da ist Leben, und wo sie bei, oder trotz organischer Aehnlichkeit mangelt, da ist die Pflanze. Unser Urtheil, aber nicht die Wirklichkeit hängt von unserer Erkenntniss ab. Unser Erkenntniss ist aber ausreichend, um der Pflanze, als solche, eine ihr eigenthümliche Natur zuerkennen zu müssen, die der Materie gänzlich fremd ist, und ebensowenig derjenigen des Lebens entspricht. Dem Pflanzenthum gehört an, was dessen characteristischen Bedingungen entspricht, und nur diese entwickelt oder entwickeln kann.

Dasjenige welches als primärer ursächlicher Pflanzentrieb seiner besondern Bestimmung gemäss die Kräfte der Materie sich unterwürfig macht, um letztere seinen innern Formen gemäss zu organisiren, kann nicht eine blosse Kraft, die keinem Wesen inwohnt, noch diejenige der Materie sein, welche sich selbst überlassen niemals ähnliche Fähigkeiten zeigt.

Kraft ist entweder ein Ausdruck für die Intensität einer Thätigkeit oder Wirkung, die gar nicht für sich sind, sondern in Substanzen stattfinden; oder der Ausdruck bedeutet das Vermögen eines Dinges bezügliche Thätigkeiten zu äussern. In der Bezeichnung als Kraft wird die Intensität des Vermögens betont. Fähigkeit markirt die causale Zulänglichkeit, und Vermögen umfasst beides in voller Gültigkeit, aber ohne Distinction. Diese Begriffe sind daher in ihrer abstracten Bedeutung verwandtschaftlich. In ihrer Anwendung beziehen sie sich auf ein des weitern unbestimmtes Etwas im weitern Sinne, als Eigenschaft in den Dingen, denen wir im allgemeinen Thätigkeit zuschreiben müssen, die wir dann distinguiren; und wie ihnen im allgemeinen das Vermögen thätig zu sein inwohnen muss, so auch das besondere für ihre specielle Thätigkeit, als in jenem allgemeinen Vermögen enthalten. — Wir können nun nie sagen, dass ein Etwas (im weitern Sinne) thätig sei. Nichts hindert uns aber in conventioneller Sprachlichkeit jenes Etwas figürlich für das Ding selber einzusetzen. So gebrauchen wir den Ausdruck Intellect, während es doch nur die Seele ist, welche denkt. Kraft oder Intellect für sich gedacht sind nichts. Es kommt immer darauf an, auf welche Dinge man den Begriff der Kraft bezieht, solche sind es dann, denen man als Ursache und als jene Kraft enthaltend, Wirkungen zuschreibt; denn was thätig ist oder wirkt muss als Ding existiren. So wie wir also annehmen, dass der Thätigkeit des Pflanzentriebes eine zureichende Kraft ursächlich zu Grunde liege, so implicirt dies, wenn damit überhaupt etwas verstanden sein soll, dass sie die Kraft einer Substanz sein muss. Die Causalität ist nothwendig zu verfolgen und jede Grundursache der vorliegenden Wirkungen muss in einer Substanz liegen, nicht wiederum in Wirkungen, da diese nur Substanzen, nicht Wirkungen tangiren können. Die zahllosen Atome der Pflanze bedürfen der Bestimmung um so mehr als ihre normale Natur sie nicht ohne Widerstreben zulässt; sie können daher nicht das Bestimmende sein. Ist die Grundursache nicht körperlich, so muss sie unkörperlich sein, also immateriell wie die Seele des Belebten, aber ohne eigene Intellectuellität. Die Naturintelligenz in der sie unstreitig wirkt, die wir als Intellectualität unterscheiden, ist nicht die ihre. Diese immateriale Substanz nennen wir »Keimwesen«.

Leben- und Keimwesen haben in ihrer Entwicklung einige Aehnlichkeit. Beide organisiren ihren Körper in Wechselwirkung mit der Materie nach ihrer besondern und speciellen Natur, indem der Formation gewissermassen ein Naturideal oder Schema zu Grunde liegt, das zwar immer normal zum Ausdruck zu bringen angestrebt, aber im Widerstande der Verhältnisse und der Materie selber kaum je thatsächlich erreicht wird. Bei beiden geht die Fortpflanzung, wenn auch in mannigfacher Weise, immer nur von denselben wenigstens ihrer innern Natur nach gleichartigen Wesen aus. Den Pflanzen mangelt aber die freie Bewegung, und wo sie stattzufinden scheint, ist sie doch nur blind dynamisch auf Reizbarkeit, nicht auf Empfindung und Wollen beruhend.

Das pflanzliche Gebilde des Keimwesens ist je nach seiner Art ein von eigner Natur Bestimmtes und Gesetzen unterworfen, die ersichtlich

den Bestimmungen der Materie nicht inwohnen. Es zeigt eine mehr oder weniger ausgedehnte Vergänglichkeit, gleich dem Lebenswesen in der Dauer des angebildeten Körpers. Blind dynamische oder materielle Wirkungen sind immer erforderlich und genügen die materiellen Gestaltungen wie z. B. von Krystallisationen hervorzurufen und aufzuheben und in andere Formen überzuführen. Solche können die Entwicklung des Keimwesens beeinträchtigen, hindern oder verkürzen, wie die normalen Naturverhältnisse sie nothwendig fördern und begünstigen, aber nichts von alledem kann die Entwicklung grundursächlich veranlassen, obgleich sie nur in der Materie statthaben kann. Das endliche Absterben der Pflanze wie der Lebenskörper muss eine unabänderliche innere Bestimmung ihrer Natur sein. Auch hierin liegt eine wesentliche Unterschiedlichkeit von der Materie. Wie das Lebenswesen scheidet das Keimwesen nach ihrem erfüllten oder gestörten Zweck aus seinem Körper, von welchem nur die todte und zerfallende Materie zurück bleibt. In der endlosen Zeit strebt dann das Atom seinen ursprünglichern Zustand wieder zu gewinnen, darin unterstützt oder behindert durch nie ruhende Afficirungen oder animalische Eingriffe.

Die von den Keimwesen erfasste Materie wird immer bestrebt sein, ihre innern normalen Bestimmungen auszuüben; sie ist aber nothwendig auch von Natur aus durch jene afficirbar, bleibt aber zugleich afficirbar durch die Materie überhaupt, und alles bleibt in Wirkung nach seiner Intensivität. Wo zwei entgegengesetzte gleiche Kräfte sich aufheben, und gar keine Wirkung erkenntlich wird, da ist eben die Ausgleichung die stattfindende Wirkung. Wo aber die Keimkraft zum Ausdruck kommt, da zeigt sie sich als die intensivere Kraft, so dass sie ihrer Bestimmung und Dignität gemäss die normalen Kräfte der Materie überwältigen und lenken kann. Jede Pflanze ist daher ein Product des immaterialen Keimwesens, der Materie und der eingreifenden Naturverhältnisse, indem sie den sich daraus ergebenden Modificationen und Störungen unterworfen ist. In ersterem liegt eine gewisse Latitüde oder Spielraum, sich den Verhältnissen anzubequemen, und zugleich ein nicht überschreitbares Mass, so dass bei dem Naturwidrigen die Fortpflanzung entweder aufhört, oder zur Normalität zurückkehrt. Es erscheint dies als eine Fürsorge für die naturkräftige Fortdauer überhaupt. Das dem Widersprechende unterliegt auch endlich der Verkümmerung, den Krankheiten und den dadurch angelockten gefrässigen Insekten. Für alle unsere bis jetzt perinirenden Veredelungen, nach unsern Zwecken, mag daher einmal die Zeit kommen, wo dieselben mit noch naturgemässen Pflanzen von neuem wieder begonnen werden müssen.

Indem wir die Materie durch die Kraft des Keimwesens afficirbar finden, erkennen wir ausser ihrer allgemeinen Wirkungsfähigkeit noch die besondere: von der Afficirung bestimmt, gewissermassen im Dienste des Keimwesens sich als organisirende Thätigkeit zu erweisen, die spontan mit der Recipirung beginnt; denn die Keimkraft lenkt nur, indem sie continuirlich afficirt. Wohnte der Materie diese Fähigkeit und Fügsamkeit nicht inne, so wäre sie auch nicht in dieser Richtung afficirbar. Jene Lenkung, worauf es ankommt ist den zahllosen Einzelatomen, oder einer bloss dynamischen Fügung von Molekülen unmöglich zuzuschreiben.

Das Keimwesen entwickelt die körperlichen Formen (durch Afficirungen) nach einem einheitlichen innern Ideal oder Norm, und zwar immer nach seiner so mannigfach verschiedenen innern Art. Weder jene Einheit noch diese Verschiedenheit findet in der blossen Wirksamkeit der Materie irgend eine Möglichkeit oder Anhalt. Nur in der Annahme eines realen Etwas, als bestimmendes Princip, ist es denkbar, dass die Atome in einer nach allen Richtungen so verschiedenen und doch immer einheitlichen Thätigkeit erhalten werden.

Ebensowenig wie es möglich ist, dass die Materie mit ihren uns bekannten mechanischen, dynamischen, chemischen oder sonst als möglich denkbaren Kräften aus eigner Veranlassung die Entwicklung des menschlichen Körpers erwirken könne, ebensowenig ist dies bei den Lebenskörpern überhaupt, noch auch bei den als Organismen ähnlichen Pflanzen der Fall. Die stattfindende Analogie führt unabweisbar dahin, auch den Pflanzen als Grundmotoren ihres Daseins eine immaterielle Wesensart zuzuschreiben.

Da die Atome der Materie durch die Lebens- und Keimkräfte afficirbar sind, so sind sie auch befähigt, den recipirten Thätigkeitsrichtungen Folge zu geben. Es liegt also auch in ihrer Natur unter solcher Aegide die organischen Stoffe zu bilden und solche in die von den leitenden Kräften erstrebten Formen überzuführen. Diese Kräfte können die Atomwesen nicht zu Kraftäusserungen afficiren, die ausserhalb ihrer ursprünglichen Vermögenssphäre liegen. Sie können aber die Atome zu dem dessen sie fähig sind afficirend und lenkend bestimmen, die dann auch andere Eigenschaften als im freien Zustande zeigen; wie die Elemente in chemischen Verbindungen andere Eigenschaften zeigen, als im freien Zustande. — Die höhern Kräfte machen sich nicht nur die Körper, sondern auch die Kräfte der Atome dienstbar. Wir sehen daher in den Organismen viele Elemente in bekannter Weise wirksam. Die Möglichkeit die organischen Stoffe zu bilden liegt demnach in der Materie. Man hat nun auch gefunden, »dass die chemischen Affinitäten, die

Wärme, das Licht, die Elektricität genügen, um die Elemente zu organischen Verbindungen zu vermögen.« M. BERTHELOT 1877. Einige gelungene Erfolge lassen weitere erhoffen; doch könnte Manches der höhern Leitung ausschliesslich bedürftig sein. Mit den Stoffen allein hat man aber noch nicht den geringsten Organismus.

Die Darstellung der chemischen Substanzen, deren Vereinigung die organisirten Wesen bilden, mag bei intellectueller Leitung der entsprechenden Afficirungsart immerhin als Möglichkeit innerhalb der Naturcausalität liegen, deren Umfang wir damit erweitert sehen würden. Ohnehin mussten wir der Materie, der Thätigkeit gegenüber, die Afficirbarkeit in solcher Richtung zuerkennen. Die Einwirkung des Lebens- und Keimwesens auf die Materie würde dadurch nur um so erklärlicher, bleibt aber für die Bildung der organisirten Wesen und deren Organe und ihrer speciellen Structur in Fasern und Zellen gleich nothwendig. »Der Chemiker wird niemals in seinem Laboratorium ein Blatt, eine Frucht, einen Muskel, ein Organ darstellen wollen«, BERTHELOT p. 289.

Jedenfalls müssten doch auch Seele und Keimwesen die organisirenden Kräfte üben, um das, was der Mensch durch so erstaunliche intellectuelle Anordnungen erreicht, in jedem betreffenden Fall und in dem ihnen zu Gebote stehenden Gegebenen zu vollbringen. Ausserdem bedarf jeder Organismus, neben der besondern wunderbaren Einrichtung, eine dauernde Bestimmung der Entwicklung und Erhaltung.

Das Atomwesen.

Die Welt, in der wir uns befinden und bewegen, erscheint uns zunächst als eine materielle Formation, als stofflich und ausdehnlich. Unser eigner Leib und seine Organe, alles, was unser Auge oder unsere Tastsinne und unsere Sinne überhaupt tangirt, trägt den Charakter des Körperlichen. Indem wir unser eignes Dasein auffassen und dasjenige alles Lebendigen, als uns gleichartig oder ähnlich, erkennen wir scheinbar hervorragender noch das Dasein der uns umgebenden und allen Gestaltungen zu Grunde liegenden Materie. Dies alles erschliesst sich uns als eine Natur, in der wir uns zufällig aufgenommen befinden, abhängig von einer Bestimmung, die nicht die unsere ist. — Unsere Vernunft lässt uns den Begriff des Seins in weiter Allgemeinheit fassen, und können wir daher von unserm Standpunkt aus nicht behaupten, dass sich dasselbe auf ein materielles Sein beschränke, wie es sich zufällig unsern Sinnen aufdringt. Aber auch in den uns gegebenen Verhältnissen führt uns eine tiefere Einsicht zu der Erkenntniss, dass in der Mannigfaltigkeit, in der die Natur sich offenbart, die Ausdehnung nur eine hervorragende, aber nicht einmal die wesentlichste Entfaltung oder Wieseinsart ist.

Wir haben schon anderweitig hervorgehoben, dass Dasjenige, was am innigsten, unverbrüchlichsten und nothwendig mit dem Sein verknüpft ist, dass dieses die Thätigkeit sei. Dieselbe kann unendlich verschieden sein, indem sich das Sein darin untereinander unterscheidet. Sie bildet ein Wiesein, ohne welches kein Ding und keine Substanz existirt. Sie ist identisch oder eins und dasselbe mit dem Sein, dem sie in ihrer speciellen Weise angehört. Es existirt immer nur thätiges Sein, nirgends ein blosses Sein. Ein abstract aufgefasstes Sein für sich, oder eine Thätigkeit für sich, wenn auch als blosse Gedankenformen zulässig, finden nirgends reales Sein, wenn sie nicht als vereinigt gedacht werden: darin setzen wir dann nothwendig die der erkannten Selbst-

thätigkeit entsprechende Fähigkeit voraus. Unter dem Ausdruck Kraft versteht man nun sowohl solche Fähigkeit, als auch die Intensität der Thätigkeit; wir gebrauchen denselben im Verfolg und meistens in ersterm Sinne. Die Kräfte liegen unentäusserlich im Wiesein der Dinge, indem ihre Wirkungen durch die Afficirungsverhältnisse modificirt werden. Solche Modificationen sind oft so verschiedener Art, dass man sich veranlasst fand, den Dingen einen Wechsel ihrer Eigenschaften zuzuschreiben. Ein Wechsel der Eigenschaften findet aber nicht statt, wie wir geeigneten Ortes auch näher erörtern. Der Umfang der Naturkräfte zeigt sich uns eben nur nach und nach. Keine Wirkung, auch keine Einzelwirkung kann als absolut spontan, oder als äusserlich unangeregt betrachtet werden. Sie ist immer das Product zweier Factoren, wobei die äussern Afficirungen als zweiter, die innere Kraft als erster angesehen wird. Bei der Veränderlichkeit des zweiten Factors lassen sich daher oft uns bisher unbekannte Eigenschaften eines Dinges erkennen; unser Verständniss von dem Umfange seiner Kraft wird damit erweitert, aber jenen Umfang darf man sich nicht als veränderlich denken. Es ist daher räthlich, denselben als Potenz oder Grundkraft von den erkannten besondern Eigenschaften zu unterscheiden.

Abgesehen von der blossen materiellen Berührung der Atome oder Körper unter sich sind alle Kräfte und Thätigkeiten, deren Wirkungen wir in der Materie erkennen, immateriell. Es muss daher dem Atom ein jene Kräfte umfassendes immaterielles Wesen zu Grunde liegen, welches unmittelbar in seinem Atom, die materiellen Veränderungen veranlassend, wirkt.

Gesammtfunctionen sind es immer, die wir als Zustände, Zustandsveränderungen oder als Bewegungen erkennen, und die wir ebenfalls, mit mehr oder weniger Recht, Thätigkeiten nennen, da sie doch Ausflüsse derselben sind. Jene eigentlichen Thätigkeiten erkennen wir nicht, da alles Erkennbare erst zuständlich werden müsste. Wir können sie nur erschliessen.

Für sich können die Kräfte nicht sein, also müssen sie immateriellen Wesen angehören. Nur in solchen und nicht in der Ausdehnung und deren Art können wir die wunderbaren Bestimmungen enthalten denken, die den Kräften und deren Thätigkeiten zu Grunde liegen müssen. Das Wirken des Atoms ist ebenso über seine blosse Ausdehnung erhaben, wie das menschliche Denken über die leibliche Form. Die gewaltigsten Wirkungen der Massen sind nur Gesammtwirkungen vereinter Atome. Deren Kräfte wirken vermittelst der Materie und nur diese und ihre Veränderungen können wir erkennen; daher muss ein immateriel-

les Wesen, welches wir Stoffwesen oder Atomwesen nennen, mit dem Atom in innigster und perpetueller Verbindung sein.

Da wir nur den unserm Standpunkt gewährten Theil des Allseins erkennen können, so werden wir um so weniger die Art des Seins auf das uns gerade Anschauliche beschränken wollen. Die Ausdehnung selbst lässt uns eine ursprünglichere Art des Seins vermuthen. Solches ursprünglichere Sein könnte dann unsern causalen Forderungen entsprechen, denen die blosse Ausdehnung nicht Genüge leistet. Vielmehr bedarf diese selbst eines Causalgrundes des Entstehens als Materie, den wir nur in einem primären Sein suchen können. Solches könnte sich dann in Ausdehnung manifestirt haben, indem die Ausdehnung sehr wohl als eine secundäre Art des Daseins angesehen werden kann. Tritt nun hinzu, dass nur diese Annahme allen causalen Forderungen entspricht, so haben wir den zureichenden Grund zur Erschliessung des Atomwesens, als die primäre immaterielle Substanz, die aus sich das körperliche Atom entwickelte, um nach den in ihr liegenden Kräften und Bestimmungen vermittelst ihres, ihr in obiger Weise identisch angehörenden Körpers, mit der Gesammtnatur in Wirksamkeit zu treten.

Es liegt nichts Befremdendes darin, zu denken, dass das in dem primäreren Sein entstandene Atomwesen seiner besondern Formation vorangegangen sei, und diese in Folge seiner Bestimmung sich angebildet habe. — Da es vermittelst seines Körpers zu wirken bestimmt sein musste, so finden solche Bestimmungen auch in demselben ihr Mass und ihren Ausdruck, etwa wie unsre Lebensbestimmung in der Einrichtung unsres Leibes. So wird es denkbar, dass die immaterielle Kraft des Atoms in die ihr verwandte Materie einwirken könne, wie z. B. in der Gravitation, wo sie in der Ferne sich vertheilt, aber in jeder Gesammtferne sich gleich bleibt. Ist dieselbe auch noch im sichtbaren Sandkorn jedenorts winzig, so ist doch die Summe seiner Afficirungsthätigkeit nur limitirt, indem man annimmt, dass sie irgendwo aufhören müsse, zumal die Paralysirung derselben noch kein Aufhören bedeutet.

Zur Ausübung der gegenseitigen Thätigkeit in der Natur bedurften die Atomwesen ihrer Ausdehnung, wie das Leben seines Körpers und das Pflanzenthum seines Stoffes; aber in der blossen Ausdehnung liegt kein denkbares Motiv der minimsten Bewegung oder Veränderung. Denkt man sich aber den Körper mit den seiner Ausdehnung gänzlich heterogenen Kräften ausgestattet, so muss man auch die Consequenzen ziehen wie wir. Materiell sind nur die Berührung der Materie unter einander und deren unmittelbaren Folgen. Die Berührung ist mit dem Zugleichsein und der Möglichkeit des Ortswechsels gegeben. Dies und die Be-

wegung, wo sie einmal stattfindet, bedarf keiner weitern Causalität, aber die Bewegungsinitien können nur immateriellen Kräften entspringen, dann aber materiellen Druck, Stoss und Reibung etc. zur Folge haben, wie diese wiederum immaterielle Kräfte erregen können, als Wärme, Electricität etc. Streng sind beide Kräfte nicht zu unterscheiden, zumal sie gemeinschaftlich wirken können, worin die Natur, wie in so vielen gemischten Wirkungen, freien Spielraum hat. —

Das Atomwesen ist mit seinem Atom, in seiner unauflöslich aus sich substanziirten Wirkung, als Eine Realität zu betrachten, und der einfache Ausdruck Atom kann daher Beides bedeuten.

Kein Ding ist eigenschaftslos, und dessen Eigenschaften sind wesentliche, wenn sie das Wiesein der Dinge charakterisiren: nur die Art, wie sie sich manifestiren, kann accidentell genannt werden (und dies nur für unsern Gesichtspunkt), wenn man annimmt, dass der Zustand der Dinge auch ein anderer sein könnte, wobei aber auch die Verhältnisse anders sein mussten, soweit es auf Naturcausalität ankommt.

Dem wichtigen Verhältniss des freien Wollens widmen wir im Verfolg eine besondere Abhandlung. Da Jenes (das gedachte Anderssein) als accidentelles Verhältniss nur begrifflich, nur gedanklich ist, ein Geschehen überhaupt nicht mehr zu ändern, daher als jezeitig actuell zu betrachten ist, so sind alle in einem Dinge vorgehenden Zustands-Veränderungen denselben, wenn auch wechselbar inhärirend, doch jezeitig wesentlich angehörend.

Die körperlichen Eigenschaften der Atome bedingen gewisse materielle Kräfte z. B. des Widerstandes und der Zulassung ihrer Afficirbarkeit. Die als immateriell erkannten Kräfte und Thätigkeiten können wir nun dem immateriellen Atomwesen zuschreiben und die dadurch bewirkten Veränderungen den Körpern. Die Kräfte sind also in den Atomwesen oder in deren Natur und existiren durchaus nicht für sich. Der Begriff von einer Eigenschaft, Fähigkeit oder Kraft und Thätigkeit hat nur reale Beziehung, indem er auf das reale Ding, hier das Atomwesen geht. Wenn man sagt, eine Kraft sei wirklich, so denkt man, dass sie die Kraft eines Dinges sei, oder der Gedanke ist leer und ungültig. Was als Eigenschaft ist, ist eben darum keine Realität, aber als Eigenschaft darum nicht minder wesentlich, d. h. in dem Dinge. Wo wir Thätigkeiten oder Wirkungen erkennen, Kräfte erschliessen, da sind implicite auch das Ding oder die Dinge erschlossen, denen sie eigen sind; oder es ist doch deren Vorhandensein nothwendig und deren Erforschung aufgegeben. Die Qualität der erkannten Wirkungen indicirt uns auch die des zu erschliessenden Dinges oder Wesens, wodurch sich unsere Erschliessung des nicht körperlichen Atomwesens rechtfertigt. Darin kann uns die, schon im Eingang behandelte, in der Natur herrschende allgemeine Intellectualität nur bestärken. In unserer schon vorhergehenden Afficirungstheorie erklärt sich nicht nur die primärste Bewegung sammt allen fernern; auch deren Nothwendigkeit ergiebt sich als Folge im Zugleichsein; aber erst in der Annahme des dem Atom zu Grunde liegenden immateriellen Wesens haben wir in demselben für alle wunderbaren gesetzlichen Wirkungen in der Materie eine als zureichend denkbare Ursache.

Wir haben erklärt, dass das Wassein der Dinge, welches auch die innere Natur ihrer Kräfte, vermöge welcher sie wirken, in sich schliesst, uns schlechterdings unerklärlich bleiben müsse. Es kann also nicht vorausgesetzt werden, dass wir solches etwa dadurch erklären wollen, indem wir unter anderm das Atomwesen erschliessen, oder wo wir ein Ding oder Dinge voraussetzen, wo wir Wirkungen erkennen, oder wo wir solchen Dingen die dazu erforderlichen Eigenschaften oder Kräfte zuschreiben. In alledem entsprechen wir jedoch einer absolut nothwendigen Folgerung der Vernunft nach dem in jedem Falle zureichenden Grunde. Wir können nicht zugeben, statt dessen das Nichts, leere Begriffe oder überhaupt Unzureichendes oder eine Lücke zu belassen. Unberechtigt aber wäre es, von einem Dinge oder einer Eigenschaft etwas auszusagen, wozu keinerlei Erfahrung uns Anlass geben kann. Wie, wenn man etwa dem Atom eine Entwicklungsfähigkeit in der Richtung der Empfindung oder als Streben der Vervollkommnung zuschreiben wollte. Als todtes Atom dient es vollkommen seinen Zwecken. Wo aber Leben ist, da ist jedenfalls im allgemeinen für Erträglichkeit, selbst Annehmlichkeit im Gegensatz zu dem unabwendbaren Gegentheil gesorgt.

Ist es unleugbar, dass es Seinsarten geben könne, die uns nicht in der Weise wie die Seinsart der Materie erkenntlich ist, indem mindestens die Natur der Seele sich zweifellos als eine solche darstellt, so erscheint es nicht nothwendig, dass man die Seinsart der Materie als eine ursprüngliche oder primäre auffasse; und dies um so weniger, als wir in der Natur überall nur ein entwickeltes Werden und nirgends Sprünge darin antreffen. In natura non datur saltus. — Das primäre Sein des Atoms muss daher ein unkörperliches einem allgemeinern Sein näherstehendes gewesen sein, um auch darin die Fülle seiner Bestimmungen zu enthalten, deren erste die Qualität und Form seiner Ausdehnung gewesen sein mochte.

Wir haben nun noch die körperlichen Verhältnisse des Atoms zu erörtern.

Wir finden die Materie theilbar, ohne je die Grenze der Theilbarkeit anzutreffen. Es liegt daher nahe, sie weiter und weiter vorauszusetzen. Ist sie unendlich oder endlich? Den bloss gedachten Raum können wir uns unendlich theilbar denken, worin aber von aller positiven Beziehung des letzten Gliedes abgestanden wird, die gerade in Betracht der Materie beibehalten werden muss. Wird in erster Beziehung das letzte Glied zu $\frac{1}{\infty}$ = Nichts, so ist in letzter Beziehung ein positives Nichts ein absoluter Widerspruch. Gedanklich lässt sich ein nie abgeschlossener Progress in infinitum annehmen. In der positiven Materie liegt aber keine Bestimmung ewiger Theilung; und beginnen wir mit ihrer Entstehung, so bleibt Nichts zu Nichts gefügt ewig Nichts. Das Atom wird aber nur erschlossen, um in seiner Summation die zureichende Ursache seiner Ausdehnung in dieser Summation zu finden, während das Nichts alle Causalität verneint. Die Existenz der Natur führt uns zu dem Postulat: dass deren Ausdehnung nach beiden entgegengesetzten Richtungen nicht kleiner noch grösser sein kann, als es der Naturzweck erfordert, in welchem unsre Theilungsidee gar nicht liegen kann. Alledemnach ist dem Atom eine gewisse minime Grösse durchaus zuzuerkennen. Die Grösse des Atoms bedingt alle andern Grössen, wie die der Zahl Eins, jede andere Zahl. Atome nennen wir also die nicht erkennbaren, aber erschliesslichen untheilbaren Entitäten der Materie, die als Theile eben diese Materie bilden. Das Atom ist daher das eigentliche Ding, das wir in der Materie haben. Da solches aber einzeln nicht sichtbar, so nennen wir auch jede besondere Formation der Materie ein Ding oder Körper.

Grösse ist ein sehr relativer, nur durch Vergleichung fasslicher Begriff. Denken wir uns das Atom auch noch so klein, es bleibt immer vom Nichts unendlich unterschieden. Jede Grösse bedingt immer auch eine Form. Gleiche Ausdehnung nach allen Seiten würde die runde Form ergeben haben, die vielleicht durch Druck jede andere annehmen kann. Gewisse Krystallisationsvorgänge erfordern dagegen fast mit Sicherheit eine denselben entsprechende Form.

Liegt dem Atom nun das immaterielle Wesen zu Grunde, welches nicht anders als einheitlich gedacht werden kann, so muss ein jedes Atom seine Qualität, Form und Ausdehnung empfangen haben, worin es nur seiner Natur nach modificirt werden kann, was aber eine Aufhebung z. B. der Ausdehnung überhaupt, als absolut unmöglich ausschliesst.

Nicht nur der Ausdehnung wegen, sondern auch der Thätigkeit der Materie wegen erschliessen wir als Ausgangsursache das Dasein des Atoms. In letzter Hinsicht wäre ein unthätiges unveränderliches Atom gerade so unzureichend, wie in erster Hinsicht ein Nichts. Das Nichts lässt sich nur als eine Verneinung des Positiven erschliessen, aber ein unthätiges Etwas ist gar nicht erschliesslich, weil es uns auch nicht einmal in mittelbarster Weise tangiren kann. Die zureichende Causalität aller nicht materiellen Wirkungen und Kräfte finden wir aber erst unter Zugrundelegung des immateriellen Wesens.

Bei der Mannigfaltigkeit der Natur werden die Atome nicht durchaus gleichartig sein können, aber auch nur im Masse der Zweckmässigkeit verschieden sein. Das absolut Gleiche würde im Gleichgewicht verharren.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

VOLUME 2

METAPHYSISCHE ESSAYS

VON

NICOLAS STÜRKEN.

ZWEITES HEFT.

INHALT.

	Seite
Die Causalität	1
Die Gesetzlichkeit	12
Die Zweckmässigkeit	15
Die Causalität in unserm Sonnensystem	28
Zufälligkeit	37
Das Werden	39
Sein und Denken	42
Die Gottheit	50
Die Antinomien Kant's	60
Die göttliche Idee. Descendenzlehre	69
Licht und Wärme	82
Das Object	92
Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen	97
Die Beweisarten vom Dasein Gottes und die Idee Gottes als regulatives Princip nach Kant	100
Das Meinen, Glauben und Wissen	109
Das philosophische Wissen, mit einer Erörterung des attischen Wissens	118
Die Dinge und Wesen in Beziehung zu den antiken Ansichten	138
Das Glück	164
Der freie menschliche Wille	167

Die Causalität.

Jede Continuität enthält nothwendig ein Verhältniss des Vorher- und des Nachherseins, mit dessen Auffassung wir den primitivsten Begriff der Causalität haben, nämlich den der Abhängigkeit der Folge vom Vorhersein, wobei der Begriff der Veränderung noch nicht in Betracht kommt. Das Vorhersein ist der zureichende, aber auch der unentbehrliche Grund des Nachherseins desselben Dinges oder Zustandes. Causalität oder Ursächlichkeit bedeutet die unmittelbare Abhängigkeit eines Seins oder Seinszustandes von einem Vorhergehenden als dessen zureichenden Grund, und dies Verhältniss lässt sich schon in der einfachen Folge veranschaulichen.

Wir bleiben bei derselben Continuität und nehmen nun eine Veränderung an dem Dinge wahr. Die Folge von der wir wissen, dass ein relatives Nichts ihr nicht als bestimmend vorhergehen konnte, das Vorhersein sie aber hinreichend motivirt, ist dieselbe; aber mit der Veränderung tritt etwas ganz neues hinzu, welches vorher nicht war. Hier vermissen wir also das bestimmend Vorhergehende, eben weil es uns in dem vorigen Falle Genüge leistete, die Möglichkeit der Folge einzusehen; um hier die der Veränderung einsehen zu können: also müssen wir zunächst ein unbekanntes Etwas, denn anderes bleibt uns nicht, gedanklich annehmen.

Wir haben anderweitig erkannt und erwiesen, dass das Sein gleichmässig Existenz und Thätigkeit bedeutet. Letztere erkennen wir in der Materie nur als Veränderung, und in der That muss jede Thätigkeit eine Veränderung einschliessen. Das Unveränderliche übt keine Thätigkeit. Die Thätigkeit des Dinges erscheint also als ein genügender Grund der wahrgenommenen Veränderung desselben. Der wahrgenommene Zustand ist eigentlich keine Wirkung, sondern das Product der Wirkung oder Thätigkeit.

Jenes Etwas hätten wir also in der vorhergehenden Thätig-

keit des Dinges gefunden. Ob dieselbe realiter allein und für sich die ausreichende Ursache sei, darauf kommt es hier noch nicht an, sondern nur auf die empirisch gebotene Auffassbarkeit der Causalität als solche. Bedenken wir nun, dass das Ding auch schon vorher thätig gewesen sein musste, wir es also nur in einem andern thätigen Zustande erkannt haben, als den vorhergegangenen, zu denen unser regressiver Gedanke uns führt, indem wir denselben zugleich verallgemeinern können, so gelangen wir auch zu einem allgemeinen Begriff von einem Verhältniss aller jezeitigen Wirkungen zu ihren Ursachen. Wir brauchen darin das was wir von Einem Dinge erkannt haben nur zu verallgemeinern, indem wir das, was wir dabei als Grund befunden, Ursache nennen, was in der Bedeutung sich gleich bleibt. Jenes Verhältniss bedarf dann nur der Aufklärung. Dass alle Wirkungen, soweit sie sich nicht gegenseitig ausgleichen, Veränderungen zur Folge haben müssen, haben wir schon erklärt. Jede verändernde Wirkung muss natürlich eine effective sein; und wenn in der materiellen Natur Dinge wirken, so können sie unter positiven und gegebenen Verhältnissen nicht anders wirken, als wie es geschieht. Wenn also Dinge in einen gewissen Zustand gelangen, so muss den sie in diesen Zustand führenden Wirkungen, wie wir schon erwiesen haben, ein zureichendes Etwas — zureichende Ursachen zu Grunde liegen; es ist dann unsere Aufgabe sie richtig zu erkennen. Immer erweiterte Erfahrung und Wissenschaft gehen uns dabei an die Hand. — Die Ursache aller Wirkungen liegt in der Natur der Dinge und deren Fähigkeiten sich innerhalb ihrer Natur den äussern Verhältnissen oder Anregungen zu accommodiren. Nun ist klar, dass so lange Dinge existiren Wirkung auf Wirkung folgen musste, indem sie immer nur die ihnen entsprechenden Zustände hervorrufen konnten. Wenn wir also rückwärts schliessen, so müssen auch jedem Zustande die zureichenden Ursachen zu Grunde liegen. Unzureichende Ursachen stehen zu einem bestimmten Zustande in keinerlei Relation, denn sie wären in Bezug auf dieselben ein relatives Nichts.

Wir haben somit den Begriff der Causalität in seiner Erweiterung, in welcher sich auch die Veränderung begreiflich macht, als nothwendiges Ergebniss von ebenso nothwendig und gesetzlich von thätigen Dingen ausgehenden Wirkungen. Eine weitere Aufklärung ergiebt sich aus unserer Erörterung der Afficirung. Zu dieser Auffassung bedarf es nur des in der Erfahrung entwickelten menschlichen Intellects mit den Eigenschaften die wir demselben überhaupt zuschreiben müssen.

Der Ausdruck Causalität lässt es unentschieden, ob der Ursachen mehrere sein, oder nicht. Wir gebrauchen daher den dasselbe bedeutenden Ausdruck Ursache gemeiniglich im gleich unentschiedenen Sinne. In der Wechselwirkung der Natur sind derselben immer unzählige. Wir fassen daher nur die entscheidenden Ursachen auf, aber ohne das uns Verborgene zu negiren, und nirgends ist die zureichende Causalität eine Einzelursache, ausser wo unser Causalregress bestimmt auf ein Einzelding zielt, z. B. das Atom, die Seele, die Gottheit. Es ergiebt sich daraus, wie grundlos es wäre die Ursächlichkeit zu verneinen, weil keine bestimmte Einzelursache sich darstellt.

Die Anwendbarkeit des Causalbegriffs ist eine allgemeine und so weit unsere Denkbegriffe reichen, wobei überall der unvermittelbare Gegensatz des Nichts zum Etwas gedacht werden kann. Nur in der Dignität der Gottheit haben wir das absolute Sein.

In der Natur ist die Causalität ein nothwendiges und gesetzliches Verhältniss, welches wir als Regel im Geschehenen erkennen, und vermöge unserer Denkgesetzlichkeit auch als nothwendig erkennen. Diese selbst beruht auf derselben Gesetzlichkeit, die wir in der Natur erkennen, als eben derselben Natur angehörend. Auch das Thier begreift Folgen, die noch nicht sind, und handelt nach Beziehungen auf Vorhergehendes. Wie sollte da nicht der mit Vernunft begabte Mensch, in angedeuteter oder ähnlichen zahllos sich darbietenden Weisen, den Begriff der Causalität empirisch erfassen können? Und es bedarf nur der ursprünglichen der Entwicklung harrenden Fähigkeit; dann stellt in der Anwendung das Wissen sich folgerecht ein. Andererseits wäre das Verhältniss für Jeden diese Fähigkeit, in genügender Entwicklung, entbehrenden Intellect wenig mehr, als dem Spiegel das reflectirte Bild, das erst dem belebten Auge das ist, welches die intellectuelle Fähigkeit der Seele in Thätigkeit setzt. — Die langsame stufenweise Entwicklung des menschlichen Intellects ist uns genugsam bekannt. Darin gelangt die Seele erst zu dem Causalerkenntniss, wonach das aufgefasste Geschehen als ein nothwendiges Verhältniss begriffen wird. Es bedarf nur einer Würdigung des in der Entwicklung thätigen Intellects, um demselben eine entsprechende Tragweite zuzugestehen. Die ursächlichen Verhältnisse liegen nun auch unserer Einsicht bei weitem näher als ein reines formulirtes Wissen, welches aller Erfahrung, allem Bewusstsein vorhergehen soll.

Jede Auffassung setzt Bewusstsein voraus und ist daher immer intellectuell; als Verständniss ist sie rationell. Das Rationelle liegt also noch nicht in der blossen Anschauung und auch nicht in den äussern Dingen; denn es steht nur als Verständniss zu den Letztern in Beziehung. Selbst ein richtiges Verständniss kann daher manches gedanklich ent-

halten, was gar nicht entitätisch oder dinglich sein kann. Es ist also zu untersuchen, worin sich die entitätische Causalität von unserm Begriff derselben unterscheiden mag. Auch was gelehrte Forscher in dem Causalbegriff vermissen, muss ja irgend etwas sein — ein etwas worauf der Begriff sich beziehen könnte, oder gar was als wirkliche Ursache erkenntlich wäre. — Für sich besteht keine dingliche Ursache; denn sie ist nur eine Ursache, wenn wir sie auf ihre Wirkung beziehen. Diese wird Zustand in den Dingen, der in und durch die Dinge wieder Ursache wird. Im Geschehen können wir uns die wirklichen Dinge als in wechselnden Zuständen in einer sich folgenden Verkettung denken, wo wir jedes beliebige Glied bald als Ursache bald als Wirkung vorstellen. Wir müssen also schon Dinge mit ihren Wirkungen erkennen; dann sind sie in der That deren Ursache.

So finden wir auch die Verhältnisse immer zutreffend. So kann man sich auch das dem allen zu Grunde liegende entitätische Verhältniss denken und dass darin nichts Gedankliches enthalten sein kann. Wenn wir also nicht die Dinge und deren Zustände in denen die causalen Wirkungen verlaufen, zum Object nehmen, um darin das Verhältniss nothwendiger Verknüpfung zu erkennen, sondern etwa das Verhältniss selbst als ein Etwas suchen, so finden wir überhaupt kein Verhältniss, folglich auch nicht die Causalität; und das ist es was man vermisst wenn man sagt: dass die Ursachen als solche gar kein Gegenstand der empirischen Anschauung sind, und mit Hume, und denen die ihm folgen, alsdann schliesst: dass der Begriff der Causalität für die Dinge selbst keine Bedeutung habe. Es ergab sich aber, dass das so Vermisste gar nicht existirt, weder ist noch sein kann, also auch nicht wahrzunehmen ist. Jenes vermisste Etwas wird auch als dasjenige definirt, wodurch ein Ding in das andere eingreift und die Veränderung in ihm hervorbringt. So sind diese Thätigkeiten aber nicht aufzufassen. Dinge können sich nun auch wohl zu so bestimmter Thätigkeit anregen lassen, sie können aber nicht selbst in andern Dingen wirken, was wir in unserer Afficirungsansicht näher erläuterten. Darnach ergiebt sich, dass kein Ding ohne äussere Afficirung, die z. B. in der Gravitation schon im blossen Zugleichsein gegeben sein kann, thätig wird. Jedoch rufen bewegte Dinge bloss dadurch schon Bewegung anderer Dinge hervor, nebst deren weitern Folgen.

Das Ding ist jezeitig nur in und mit seiner Thätigkeit; aber die äussern Folgen seiner Afficirung sind nicht in ihm. Aeussere Anregungen und innere Kräfte bestimmen das ganze nicht vitale Geschehen. Es bedarf also keiner prästabilirten Harmonie, noch eines für jeden Fall vorbestimmten Triebes sich selbst, und nur aus sich selbst ein Anderes zu werden.

Ursache und Wirkung bloss als solche sind also nur gedankliche Abstractionen; wirkliche dingliche Verhältnisse liegen denselben aber zu Grunde, jedoch nicht als ebendasselbe. Unser Begriff ist intellectuell, jene Dinge materiell; und dieser Unterschied lässt sich nicht ausgleichen: nur als Verständnisse können unsere Begriffe uns überhaupt dienlich und zweckmässig sein. Nur selten ist unser Verständniss ein absolutes; von äussern Dingen selbst ist es es nie, doch können wir Manches mit absoluter Gewissheit einsehen; denn die Natur in ihrer Mannigfaltigkeit gestattete auch dieses. Dass das Nichts keine Wirkung actuell veranlassen könne, dass das was wir als relatives Nichts definirten z. B. einer bestimmten Wirkung gegenüber, solche auch nicht hervorbringen könne, ist von absoluter Gültigkeit, denn die negative Folgerung aus diesem Begriff ist mit dessen negativer Bedeutung absolut identisch. Dieses sichere negative Motiv liegt auch der dann nothwendigen Causalität zu Grunde.

In der dinglichen oder entitätischen Wirklichkeit haben wir nur die ihrer Natur und ihrer jezeitigen Erregung oder Afficirung nach wirkenden Dinge, indem jedes so Veränderte auch seinem erlangten Zustande nach wirkt. Auch freie menschliche Bestimmungen und thierische Einflüsse treten mitlenkend ein, und dies ist auch nur möglich weil, und so weit sie sich die materielle Causalität gleichsam dienstbar machen können. Jedes Initium solcher Thätigkeit ist schon nothwendig causal, mit durchaus causalem Verlauf. Auch die organisirenden Kräfte der Lebens- und Keimwesen wirken nur weil, und so weit die Natur der Materie sich ihnen zu fügen vermag. Wie diese unter sich den Verhältnissen nach afficirt wird, so wird sie auch durch jene Kräfte afficirt und nur, wo ihre normale Fähigkeit nicht ausreicht; in andere ihrer Natur zulässige Bahnen gelenkt. So liegen die Wirkungen auch jener Kräfte innerhalb der allgemeinen Causalität.

An dieses allgemeine als entitätisch nothwendig zu erkennende Verhältniss lehnt sich unsere rationelle Auffassung der Causalität, wonach der Begriff der Art aufgefasst wird, um auf das Ganze, wie auf jedes Einzelne gedanklich anwendbar zu sein — ein Erforderniss, das in den Dingen selbst nicht sein kann.

Ursache oder ursächlich im allgemeinen ist alles, was eine durch es bestimmte actuelle Folge hat, man unterscheide es als Grund, Motiv oder wie immer, es sei körperlich oder immateriell; denn es kommt nur

auf das in allem gleich ausdrucksvolle und nothwendige Verhältniss an. Jede actuelle Folge bedurfte ihrer zureichenden Ursache. Wo wir eine solche Folge nur gedanklich annehmen, muss auch ihre Ursache angenommen werden können, um auch nur als möglich gedacht werden zu können. Nur das absolute Nichts enthält keine und bedarf keiner Causalität. Dagegen liegt alles und jedes Etwas innerhalb der Causalgesetzlichkeit und muss auch so gedacht werden können. Absolutes Nichts kann keinem Sein vorhergehen, denn dann wäre dieses nicht entstanden. Ist es in Wirklichkeit, so war auch die Causalität, die es ermöglichte. Ueberall, wo wir die Causalität in Zweifel ziehen möchten, klafft uns das Nichts entgegen, dem nichts entstehen kann. Das Gesetz gilt also allgemein.

Da der Ursachen immer mehrere oder viele sind, um ein Bestimmtes zu ermöglichen und daher nur deren Gesammtheit die zureichende Ursache ist, so müssen wir doch jede partielle Ursache für sich als Ursache betrachten können. Darin unterscheiden wir dann noch wesentliche Ursachen (selbstwirkende Dinge). Die Seele denkt: aber ohne äusserlich afficirt worden zu sein, würde sie nicht denken können. Die Seele ist also die wesentliche Ursache des Denkens und doch stände sie zum Denken wie ein relatives Nichts, wenn nicht äussere Ursachen hinzuträten. Das Atom würde ohne alle äussere Afficirung seine ursprünglichste Form bewahrt haben und darin beharren; aber auch bei der stattfindenden vielseitigen Afficirung ist es doch die wesentliche Ursache seiner Thätigkeit, wenn auch für sich ebenso unzureichend als jene. Solche wesentliche Ursache ist das Ding in und mit seinem Zustande, denn um von dem Zustande a in den Zustand b zu kommen, ist gerade auch a erforderlich, denn nach einem andern Zustande hätte sich ein anderes und nicht b ergeben. Daher schliessen wir in den Begriff Ding immer dessen jezeitigen Thätigkeitszustand ein. Thätigkeiten und Wirkungen zeigen sich uns nur als Zustände, die von der Art der Wirkungen abhängig sind.

Es hat immer als eine Schwierigkeit gegolten, wie ein Ding es anfange, in einem andern eine Veränderung hervorzubringen, ihm eine Qualität aufzudrängen, die nicht seine eigne ist. Aber es ist nicht minder schwierig anzunehmen, dass die Theile Eines Ganzen, wie die Welt, die doch nicht blinden (brutum) Ursprungs sein kann, ein untangirbares Fürsichsein bewahren können. Als Theile eines Ganzen sind sie schon überhaupt nicht für sich. Wir finden auch Alles in beständiger Wechselwirkung und die Chemie zeigt uns eine Welt im Kleinen, worin kleine Veränderungen in den Verbindungen totale Veränderungen des Stoffes

hervorrufen, worin wir also das feinste uns noch Erkennbare wesentlich tangirbar finden. Was in den chemischen Processen die Berührung, das ist in der weiten Welt das Zugleichsein. In diesem gegebenen Verhältniss müssen sich die Theile, als zu einem Ganzen gehörig, manifestiren, ohne die Natur jedes Einzelnen zu beeinträchtigen. Dem entsprechend haben wir unsere Afficirungstheorie entwickelt, einerseits als qualitative Anregung andererseits als örtliche Berührung, Stoss, Druck, Reibung etc. Aus deren Darlegung geht hervor, dass das Afficirende in dem Afficirten zwar anregt, aber nicht wirkt und dass die Qualität eines Dinges oder dessen Natur sich überhaupt nicht wesentlich verändert, indem dieselbe immer einen gewissen Umfang hat, in dem es sich mit Beibehaltung seiner unveräusserlichen Natur gleichsam bewegen kann, und dies geschieht immer in eigner Wirksamkeit.

Es ist wohl zu beachten, dass man in Hinsicht der Causalität sowohl, wie der Einwirkung der Dinge auf einander von jeher nur theoretische Einwendungen entgegenstehen hat. In der Wirklichkeit tritt beides so klar zu Tage, dass Niemand es jemals unbeachtet lassen durfte, es folglich erkennen musste. Wenn auch nicht immer erkennbar, so finden wir doch meistens Ursachen und Wirkungen verknüpft, und wo dies nicht der Fall ist, wird uns die erstere zu einer oft gelösten Aufgabe, wie z. B. die Bewegung der Planeten. Alle und jede menschliche Thätigkeit beruht auf Berücksichtigung und Benutzung der Naturcausalität. Wie arm und ausgesetzt wäre das Leben, könnten wir nicht wechselseitig von Ursachen auf Wirkungen zuversichtlich schliessen. — Der Einwurf, dass eine so allgemeine Erkenntniss, weil empirisch, der Beweiskraft entbehre, beruht auf der Behauptung, dass alle Erfahrung zufällig sei. Kant findet diese Zufälligkeit, indem er sagt: »das Bedingte im Dasein heisst zufällig und das Unbedingte nothwendig. Die bedingte Causalität im Dasein der Erscheinung heisst Natursache.« Die Abhängigkeit oder das Bedingtsein besagt nun aber das gerade Gegentheil der Zufälligkeit. Diese ist also nur als Gegensatz der Nothwendigkeit eingeführt. Was einer freien Causalität entspringt soll nothwendig heissen, womit gerade die Freiheit aufgehoben wäre. —

Unsere Gedanken von der Möglichkeit eines Anderssein sind in keiner Weise in der Natur. Was darin geworden ist, ist unabänderlich und den so gewordenen Ursachen (denn man muss sich auf actuelle Ursachen beziehen) können nur die wirklich erfolgenden Wirkungen entspringen. Weil ja nur das Natursache sein kann, was jezeitig wirklich ist, und in und mit gegebenen Verhältnissen wirklich ist, so erfolgt die Wirkung sogar mit voller Nothwendigkeit und war dennoch durch

jene Ursachen durchaus bedingt, wie solche als Wirkungen früherer Ursachen bedingt waren. Siehe »Zufälligkeit«.

Allgemeine und allgemeinste Erfahrung entzieht sich nicht dem Bedürfniss der Kritik, ob beeinflusst durch beschränkte Einsicht der Tiefe des Gegenstandes gegenüber, oder durch Vorurtheil, Illusionen etc.; im übrigen ist aber die Erfahrung die Basis aller unserer Erkenntniss. Nach Kant »ist es die Möglichkeit der Erfahrung, was allen unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt«, p. 170 und ohne richtigen Erfahrungsausgang giebt es überhaupt keine richtige Erkenntniss. Was nun aber in solcher Gesammtheit nichtig wäre, ist es auch nur umsomehr im Einzelnen; und dieses könnte auch keine gültige Berichtigung erhalten, da jede berichtigende Erfahrung ebenfalls als zufällig, also als unzulänglich angesehen werden müsste.[1] Zufälligkeit können wir aber nur durch Abstractionen, Unkenntniss oder Irrthum in unsere Ansichten bringen, nicht in der Natur voraussetzen.

Wir werden also die fremden Erfahrungsn wie die eignen strenger Kritik zu unterwerfen haben und fernerer Kritik unterworfen belassen, denn Irrthum liegt überall nahe; wir werden alles Naturwidrige verwerfen müssen, um das Bleibende nach vollem Werth anzuerkennen, und dahin gehört die gesetzliche Causalität, die die Natur uns überall offenbart in voller Uebereinstimmung mit unserer Denkgesetzlichkeit, in deren Tragweite dasselbe Princip ein allgemeines wird.

Ohne gültige Erfahrungserkenntniss müssten auch unsere höchsten Geisteskräfte trüglich bleiben; dann freilich könnte man sagen, dass alle unsere Erschliessungen ziellos seien. Nun ist es aber jene Erkenntniss, zu deren Erlangung uns die Natur mit den zweckmässigsten Mitteln ausgerüstet hat, wobei wir die ganze weite Natur so eingerichtet finden, dass sie uns durch jene Mittel erkenntlich und verständlich werden könne, soweit es unserm kurzem Dasein entsprechen mag, dass sie aber auch so weit als die Reihe der Menschheit führt, derselben noch genügenden Denkstoff bewahre.

Nach den vorgehenden Erörterungen und über die allgemeine Afficirung Vorgetragenen versuchen wir nun in grossen Zügen das wirkliche Geschehen in der Natur, dem wir den Causalbegriff entnehmen, aufzufassen.

Wenn wir die Körperwelt als Ein Ganzes betrachten, so finden wir darin auch nur Eine Continuität, ein ununterbrochenes Nacheinander des allgemeinen Seins in seinen Wirkungszuständen. Das Folgende ist dem Sein nach durch sein Vorhersein bestimmt, dessen Wirkungszustände durch vorhergehende Wirkungen — aber nicht durch diese allein, vielmehr ist es das Zugleichseiende, das Nebeneinander, das gleichzeitig fortschreitend unaufhörlich veränderte Verhältnisse bildet, und demnach untereinander in thätiger Wechselwirkung steht, wodurch erst die Wirkungsweisen besonders bestimmt werden. Diese Natureinrichtung ist es, die es ermöglicht, dass die unorganische Natur bis in alle Ewigkeit fortbestehen und fortwirken kann, ohne einer ausserweltlichen Anregung zu bedürfen. — Was daher der Causalitätsidee zu Grunde liegt, ist die Natur in ihrem Wiesein als wesentliche Causalität; und in ihrer Veränderung als durch Afficirung bestimmende Causalität. Ein anderes Object kann der allgemeinen Naturcausalität nicht gegeben werden. Aber wo auch immer wir einzelne Veränderungen der Dinge erfassen, ist eine Erschliessung der directen Ursachen, wovon wir die wesentlichen schon in den Dingen selbst haben, möglich oder wenigstens aufgegeben, sofern sie nicht schon sinnlich erkennbar sind. Es ist also das Sein und dessen Ausstattung im Wiesein, worin schon die nothwendige causale Entwicklung der Veränderungen liegt. Alles wirkt der Natur, seiner Ausstattung, Kraft oder Anlage gemäss, und kann nicht anders wirken, und da es nur durch Afficirung in Thätigkeit tritt, die von Verhältnissen, Zusammensein etc. abhängig ist, also undenkbar verschieden ist, so kann es immer nur der actuellen Afficirung gemäss thätig sein und nicht anders. — Der Causalitätsbegriff steht demnach auch in solcher Hinsicht auf fester Grundlage. Doch ist es mit der Ursächlichkeit wie mit der Bewegung. Denken wir die bewegten Dinge hinweg, so haben wir keine Bewegung.

Die Fernafficirungen tragen in die Anregungen des Nebeneinander einen Zeitunterschied, der bei grossen Entfernungen ganz beträchtlich ist, da es dabei auf den Moment der actuellen Afficirung ankommt. Nah und fern continuirende Afficirungen können aber im Laufe der Zeit doch zusammentreffen.

Was wir als Wirkungen auffassen, wird von uns nur als Zustandsveränderungen erkannt; es kann aber in der Natur selbst nichts anderes sein als continuirlich veränderte Zustände des Stoffes. Wir nennen dieselben Wirkungen, weil wir in dem Stoffe eine Kraft voraussetzen müssen, die solche Veränderungen in den Dingen bewirkt. Aber die Art und Weise, wie diese Kraft actuell wirkt oder zu wirken bestimmt wird, hängt von der Art und Weise der äussern Afficirungen ab, die eben auch von den oben erwähnten Verhältnissen abhängig sind. Wir können nun in Folge der Causalität oft vorherwissen, also a priori, wie gewisse Stoffe unter ihnen von uns gegebenen Verhältnissen wirken müssen. Da aber das was wir Kräfte nennen, in der uns verborgenen innern

Natur der Dinge liegt und deren ursprünglichem Wiesein angehört, so können wir dieselben wohl als den Dingen eigen erschliessen, aber nicht sinnlich erkennen. Dass den Atomwesen dynamische Eigenschaften ursprünglich sind, ebenso umfangreich als ihre Wirkungen (z. B. in den verschiedenen Verbindungen), mannigfaltig sind, in denen sie sich manifestiren, ist zweifellos.

Von Kant ist der Begriff der Causalität, als eine der reinen Kategorien, aufgenommen, geht aber nur auf den Verstand und dadurch nur auf Gegenstände als Erscheinungen, regelt nur deren gesetzliche Folge, ohne dynamische Qualität in Beziehung zu den Wirkungen, was auch nur Wirkungen als Erscheinungen sein könnten. Uns bleibt demnach nichts übrig als von solcher Ursächlichkeit gänzlich abzusehen, indem wir auch wohl mit Recht die transcendentale Dignität gerade solcher Ursächlichkeit in Zweifel ziehen [1].

Die Causalität aus Freiheit findet, so weit sie in der allgemeinen Causalität activ werden kann, in der Denkfreiheit und in der Tragweite des Denkens ihre vollkommene Begründung. Das freie Denken beruht dann wieder auf Denkmotiven, denn ein leeres Denken ergiebt kein Wollen. Jene Denkmotive sind wiederum Denkthätigkeiten der Seele in ihrer actuellen Beschaffenheit und in ihrem actuellen Afficirungszustande. Die Seele ist dann ein Dieses und nicht ein etwa anders zu denkendes. Und als ein Dieses ist sie dann die Grundursache ihrer geistigen Thätigkeit, und auch die zureichende Ursache dessen, was als freie Bestimmung in den gegebenen Verhältnissen erscheint. Das Gegebene kann zum Theil, mehr oder weniger oder gar nicht von eigner vorhergehender Bestimmung abhangen.

---

1) Zur Erläuterung der Causalität, wie sie in der Natur stattfindet, wollen wir noch ein fassliches Beispiel anführen. Ein Stein, den der Wind vom Dache weht, fällt zu Boden. Da ist die bewegte Luft die Ursache der Mitbewegung und des Abgleitens des Steines. Ihre eigne Bewegung aber eine Wirkung veränderter Wärmeverhältnisse. Ursache des zu Boden Fallens ist die Anziehung der Erde, oder die Schwere. Jene Ursache, weil materiell, konnten wir erkennen, diese nur erschliessen. Wo wollte man da in diesem sehr übersichtlichen und einfachen Beispiel die Ursache als ein Etwas antreffen, ausser in der Schwere und der bewegten Luft?

Als Wirkungen konnte hier sogar Beides wahrgenommen werden: die bewegte Luft und die Bewegung des Steines.

Wir fügen noch hinzu, dass kein Ding die zureichende, also überhaupt die Ursache seiner Veränderung sein könne, obgleich es die wesentlichsten Ursachen in seiner Existenz und seiner Potenz besitzt. Es bedarf immer der äussern Afficirung zur Erregung der betreffenden Kräfte in seiner Potenz.

Da wir das freie Wollen erst in einer spätern Folge behandeln, so wollen wir hier nur vorab anführen, dass wir der Seele kein besonderes Vermögen als freien Willen zuerkennen, da solches für sich haltlos wäre; denn innerhalb des gesammten Intellects giebt es nichts, welches nicht im Wollen zum Ausdruck kommen könnte, obgleich immer der höhere, also freie Intellect die Leitung nehmen kann, und daher auch nehmen soll. — Empfindungs- und Denkmotive entwickeln sich zum Wollen oder Begehren nach einer im Intellect liegenden Qualität. In solcher Qualität zeigt sich also der Intellect als Wille.

Wir bestimmen auch nicht das menschlich freie Wollen nach einem ontologisch gebildeten Begriff, sondern nach den actuellen Verhältnissen, demnach es statthaben kann; was wir nur der Erfahrung, nicht begrifflich postulirten Heischesätzen entnehmen können.

Da also die Vernunft den Willen leiten soll, so führt uns dies zur Untersuchung und Beurtheilung des Eudämonismus und dessen Gegensatzes, der Ascetik, welches gleichfalls einer spätern Folge vorbehalten ist. Wir wollen aber auch in solcher Beziehung schon anführen, dass eine Verschmähung der Naturgaben uns eben so ferne liegt, als nach Würde und Sitte ein vernünftiges Mass in Allem uns nahe liegen muss.

Das Leben — so vielen Widerwärtigkeiten ausgesetzt — hat eine Berechtigung auf ausgleichende Annehmlichkeit, der wir auch in der Natur bei allen lebenden Wesen Rechnung getragen sehen. Man kann Gott nicht ehren wollen, indem man den Ausfluss seiner Güte gering schätzt.

Die Gesetzlichkeit.

Gesetz nennt man die Grundlage, wodurch Wirksamkeiten in gewissen Regeln gehalten oder bestimmt werden. Naturgesetzlichkeit ist also die Eigenschaft der Dinge, zufolge deren sie unter concreten Verhältnissen immer in entsprechender bestimmter Weise wirken, indem sie nicht in anderer als solcher bestimmten Weise wirksam sein können. Diese Eigenschaft ergiebt sich schon aus den als nothwendig dargelegten Causalverhältnissen. Wenn Wirkungen bestimmten, nicht willkürlichen Ursachen entspringen, so unterscheiden wir dieselben als gesetzliche Wirkungen. Gesetzlichkeit herrscht also da, wo feste Bestimmungen walten. — Untersuchen wir zunächst, welcher Art die in der Materie stattfindenden Bestimmungen und Wirkungen sein mögen.

Da alle Dinge der körperlichen Welt in gemeinschaftlicher Ausdehnung befasst, und bei Zulässigkeit des Ortswechsels in steter Gemeinschaft verbleiben, so stehen sie auch schon an und für sich in allgemeinen Beziehungen zu einander und dadurch als Theile Eines Ganzen in continuirlicher Wechselwirkung. Das Regulativ der Gesammtwirkungen kann da nur in den Einzeldingen liegen, indem deren offenbar mannigfaltigen Wesenheiten in ihren besondern Fähigkeiten oder Kräften so geregelt sind, dass deren allseitige Zusammenstimmung dem schematischen Ideal des Regulativs entspricht. Dies gilt von der Materie, es gilt aber auch für alle bedingten Wesen und äussert sich sowohl als Causalität und Zweckmässigkeit, wie als Gesetzlichkeit. Die hierbei in Betracht kommende Causalität des Lebenswesens, als mehr oder weniger freie Bestimmung, und der organisirenden Kräfte, als ebenfalls bestimmende besondere Naturtriebe, entheben unsre Welt des sonst starren Charakters. Besonders der ungebundenen Bestimmungen wegen konnten wir jenes Ideal nur ein schematisches nennen, darin solchen Bestimmungen innerhalb der Naturgesetzlichkeit Rechnung getragen werden konnte. Jene Bestimmungen überhaupt reihen sich nur den an sich schon so unendlich verschiedenen Einwirkungen der Naturverhältnisse an.

Alle Materie besteht aus Atomen: wir haben es also immer schliesslich mit diesen zu thun. In ihnen muss also die jenen Regeln nach bestimmte Kraft liegen. Die ausserordentliche Vielseitigkeit dieser Kraft in jedem Atom lässt für sich gar keine bestimmte Wirkungsart zu, wenn es auch nicht überhaupt in der Natur der Dinge läge, die Bestimmung von aussen zu empfangen, wodurch das durch sich selbst geregelte Werden uns nur begreiflich werden kann. Um also zu wirken, muss das Atom oder die Materie afficirt werden. Die afficirenden Verhältnisse sind jezeitig concret und afficiren daher das Ding zu einer bestimmten Thätigkeit, so dass es immer nur der afficirten eignen Natur gemäss in so determinirte Zustände kommen kann. Schliesst man von solchem Zustande rückwärts, so gelangt man unbedingt zu den zureichenden Ursachen; indem das Verhältniss sowohl gesetzlich als causal ist. Nähme man dagegen an, dass die causalen Atome unter eben denselben Verhältnissen eine andere Wirkung hätten hervorbringen können, so müsste entweder eine nicht indirecte, sondern directe höhere Leitung stattfinden, oder die Atome müssten aus eigner Bestimmung etwa wie belebte Wesen zu wirken vermögen. Ersteres bedingt wiederum die Annahme eines höhern, aber nicht vollkommenen Wesens, dessen Werk seiner Nachhülfe bedürftig wäre. Von den Dingen selbst können wir nichts weiter aussagen, als was wir aus deren erkannten Wirkungen ersehen oder folgern können. Was darüber hinausgeht, ist Andichtung, gleich der vermeintlichen Daseinsempfindung oder deren Anstrebung der Atome. Dieselben greifen aber niemals erweislich störend in die allgemeine Continuität der Weltordnung ein, was bei willkürlichem Verhalten der Fall sein müsste, und unserer Beobachtung gar nicht entzogen bleiben könnte. Seit Jahrtausenden schreiten erweislich die Gestirne ihren bekannten gemessenen Gang, und so lange sie kreisen, seit Aeonen, musste das gleiche Gesetz der Gravitation und Beharrung sie in ihren Bahnen erhalten. Nicht nur das, was momentan ist, tangirt das Leben, sondern vielmehr das Kommende, und fast unsre gesammte Erfahrung in materiellen, uns stets tangirenden Wirkungen ist eine continuirliche Ueberzeugung bestimmter und gesetzlicher Folge und dynamischer Causalität, so dass wir und mit uns alles was lebt das Zukünftige suchen oder auch oft vermeiden können. Dies wäre ohne Naturgesetzlichkeit nicht möglich. Der göttlichen Vollkommenheit und Allmacht entspricht auch nur die gesetzliche vorgesehene Leitung. Das Nichtgesetzliche würde auch allem in der Natur als gesetzlich Erkannten widersprechen und uns einen durchaus unharmonischen Begriff von derselben geben.

Das Wirkende sind immer die Dinge in ihrer uns unbekannten und

nur zum Theil erschlossenen Beschaffenheit. Wie ein Ding, um zu sein, keines andern Etwas bedarf, so bedarf es ausser der nothwendigen Afficirung auch um thätig zu sein keines andern; denn das Seiende, das Thätige ist es selber. Erschliessen können wir auch dessen Fähigkeiten, denn dies besagt nichts anderes, als dass wenn es wirkt, es auch dazu befähigt sein müsse. Dieselben können wir auch Kräfte nennen, können aber diesen abstracten Ausdruck nur bildlich für die Dinge selbst gebrauchen. Wir stimmen daher ganz mit Moleschott überein, wenn er sagt: »Die Kraft ist des Stoffes unzertrennliche Eigenschaft«, denn sie ist den Dingen nothwendig und nur innerlich eigen. — Die Frage etwa: »In welchem Verhältniss stehen die Kräfte oder Eigenschaften der Dinge zu diesen Dingen selber?« beruht schon auf einer Irrung; denn das Ding ist nur mit seinem Wiesein, also mit seinen Eigenschaften, ein mögliches Ding. Was nur gedanklich ein Verhältniss ist, ist in den Dingen Identität.

Gesetzlichkeit und Ursächlichkeit sind so eng verknüpft, dass mit der letztern auch zugleich die erstere erschlossen ist.

Die Zweckmässigkeit.

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten die Ursächlichkeit und Gesetzlichkeit der Natur erörtert, und gehen nun zu der Zweckmässigkeit ihrer gesetzlichen Bestimmungen über. In der Natur haben wir es mit gewissen bestimmten Verhältnissen zu thun und mit demjenigen, welches dieselben bestimmt und ermöglicht. Insofern diese Ermöglichung ihren gesetzlichen Bestimmungen zuzuschreiben ist, werden dieselben auch zweckmässig sein müssen; denn Zweck sind diese so stattfindenden Veränderungen, sofern deren Grund in den Bestimmungen liegt. Diese Zweckmässigkeit muss erst festgestellt sein, abgesehen von Folgerungen, die so noch nicht in dem Begriff liegen und erst erschlossen werden müssen. Die Verbindung von Ursache und Wirkung giebt uns einen abgeschlossenen und für sich zureichenden Begriff. In allen gesetzlich bestimmten Ursachen liegen potential mit den Wirkungen, eben diese Wirkungen als Zweck; denn diese Wirkungen als bestimmter Erfolg sind eben das was wir als Ziel oder Zweck begreifen. Wird solches Ziel erreicht, so war die Bestimmung zweckmässig. Eine zureichende Ursache erklärt die folgende Wirkung auch ohne Ermittelung des Grundes der Ursache. Da die Ursache eine zureichende sein muss, so muss, indem die Wirkung ihr gegenüber als Zweck erscheint, auch die Zweckmässigkeit implicite in ihr liegen. Mit dem Erweis der Ursächlichkeit ist daher auch die Zweckmässigkeit erwiesen.

Menschliches Wirken nennen wir zweckmässig, wenn es, oder dessen Resultat, dem Gewollten entspricht, sei es des Bestimmenden oder des Beurtheilenden, und je nach Umständen und Verhältnissen. Unser Urtheil beruht dann immer auf der Erprobung oder Bewährung, oder auf der Analogie mit schon Bewährtem. Zweckmässigkeit bedarf immer einer Beziehung dieses unseres Verständnisses zu demselben entsprechenden Verhältnissen. Bringen wir z. B. die Wahrnehmung der

freien Bewegung der Thiere in Beziehung zu den ihnen zustehenden Bewegungsmitteln, so haben wir ein zureichendes Bild der Zweckmässigkeit. Die Auffassung oder das Verständniss ist nur in uns, aber die äussern causalen Verhältnisse und deren immanente Beziehungen, in denen das eine durch das andere ermöglicht wird, sind ohne unser Zuthun. Wir schliessen daher, dass das Beobachtete Naturzweckmässigkeit sei. — Menschliche Zweckmässigkeit ist von der höhern und allgemeinern Naturzweckmässigkeit immer unterscheidbar durch Merkmale menschlicher Bestimmung und menschlicher Unvollkommenheit.

Mit den geistigen Vermögen, die uns zur Beurtheilung menschlicher Kunstwerke befähigen, die meistens ihre ersten Grundzüge analogen Naturwirkungnn entlehnten, treten wir auch an die Natur heran. Trotz unsers beschränkten Standpunktes können wir sie uns doch als ein Ganzes vorstellen, als ein eternell wirkend Fortschreitendes. Wir können uns hierauf bezüglich ihre gesetzlichen causalen Bestimmungen denken, die bei allen Veränderungen den ewigen harmonischen Bestand des Ganzen ermöglichen; und dieses Verhältniss ist unbestreitbar das der Zweckmässigkeit. Das Zugleichsein ist das alles verbindende Band; nichts ist für sich da. Das Mass der Naturzweckmässigkeit kann daher nicht in von uns postulirten Einzelzwecken bestehen, wie sie selbst von manchen Fachgelehrten vorangestellt sind. Vielmehr werden wir es immer mit zu erforschenden Gesammtzwecken zu thun haben. Da aber das Ganze aus seinen Theilen besteht, musste zum Bestande des Ganzen auch den Theilen Genüge geschehen. Darin können höhere Zwecke mit niederen collidiren, wo wir dann angewiesen sind die bestehende Ausgleichung zu ermitteln, wie z. B. in der dem Menschen gestatteten Freiheit, welche als unstreitig höherer Zweck eine gängelnde bessere Leitung ausschliesst.

Vollkommenheit ist ein ferneres Merkmal, welches zu unserm Begriff hinzutreten kann, aber nicht schon nothwendig in demselben liegt, denn sonst wäre kein menschliches Werk zweckmässig. Dass alles Werden in den Modalitäten der Ursächlichkeit, Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit Statt habe, liegt schon in dessen perpetuirlicher Thatsächlichkeit, sofern man solche zugiebt oder zugeben muss. Ob solches aber im Ganzen, denn darauf kommt es an, indem des Einzelneren Bestand davon abhängig ist, vollkommen sei, das lässt sich nach keinem Erfahrungsausgang erschliessen, da uns mit der Uebersicht auch jedes anzulegende Mass abgeht.

Eine fernere und zwar bedeutungsvolle Charakteristik unseres Begriffes finden wir noch, wenn wir denselben statt in Beziehung zum thatsächlichen Werden in Beziehung zu der demselben nothwendig zu Grunde liegenden und bereits erwähnten schematischen Idee setzen.

Nennen wir zunächst das was wir unter dieser Idee verstehen ein Allgemeines. — Den thätigen Grund der Zweckmässigkeit, wie auch der Gesetzlichkeit und der Ursächlichkeit haben wir in dem Naturganzen und den Einzeldingen in ihrer jeartigen Beschaffenheit. Darin muss das Ganze wie jede Art jenem Allgemeinen gemäss sein. Ist Letzteres der Fall, so muss dieses Allgemeine, in irgend einer denkbaren oder nicht denkbaren Weise, dem Sein und Wiesein der Natur zu Grunde gelegen haben, da keinem Zufall eine durchaus allgemeine Uebereinstimmung, geschweige von solcher unlimitirten Tragweite, entfolgen konnte. Den Grund wiederum in die Einzeldinge und Atome zu setzen wäre eine unzulässige Gedankenwillkür; und das Ganze ist nur jenes Allgemeinen wegen Ein Ganzes. Das Allgemeine mag nun unserm Fassungsvermögen weit enthoben sein, so nehmen wir es auch so in unsere Idee auf, indem wir darauf verzichten sie begreifen zu wollen.

Der Zweckbegriff erhält dadurch eine immanente Beziehung zu der Idee; und darin, dass die Natur der hohen Idee überall, in den von ihr zugelassenen Freiheitsgrenzen, entspricht und entsprechen muss, liegt der unerschütterliche Beweis ihrer Zweckmässigkeit.

Die Idee als unser blosser Gedanke ist gar nichts. Auch weder ein Allgemeines noch die Idee kann im Nichts schweben als blosse Idee oder Bestimmung, denn ohne einen Träger der Idee haben wir eine bloss formale Bestimmung, die selbst keinen Anhalt hat, die eben nur unser eigner Gedanke bleibt, ohne alle Möglichkeit so dem Sein anzugehören, um darin bestimmend zu sein. Es ist daher nothwendig als Träger der Idee ein deren Dignität entsprechendes Wesen zu erschliessen, dem nichts Minderes als der allgemeinste Begriff der Gottheit Genüge leistet.

Ein eigenschaftsloser Stoff konnte niemals sein. Musste derselbe ursprünglich irgend eines Wieseins sein, so musste er auch der Idee irgendwie entsprechen. Also hing auch sein Entstehen von derselben ab, daher musste auch mit der Idee die schaffende Allmacht verknüpft sein, wie das Allwissen der Idee selbst wegen. Schon diese Gründe allein legen die Nothwendigkeit der Existenz Gottes dar. Wenn man nun aus weitern Gründen, die wir in dem Artikel »die Gottheit« angeführt haben, Gott als vollkommen denken muss, so muss auch die seiner Vollkommenheit entsprungene Natur vollkommen sein. Aber unsere Einsicht reicht hin um zu erkennen, dass der Vollkommenheit des Gan-

zen wegen, von der ja auch der Bestand jedes Einzelnen abhängig ist, darin das Einzelne dem Ganzen untergeordnet werden musste, so dass jeder Einzelart nur in so weit vollkommenste Rechnung getragen werden konnte, als es die Vollkommenheit des Ganzen und dessen höchste Zwecke, ohne solche zu beeinträchtigen, zuliessen. Daher müssen auch die Naturwirkungen ihren durch ihre Verhältnisse bestimmten gesetzlichen Verlauf nehmen. — Unsere Gegenwart wie alle Zukunft lag doch der Allwissenheit Gottes und seiner Fürsorge offen. — Wir können nicht die Gottheit als in der Natur aufgehend erfassen, sondern müssen sie als Träger alles Seins betrachten, und dessen Erhaltung wie dessen Entstehen als auf dem Sein der Gottheit beruhend. Folglich ist auch seine Idee nicht als solche in der Natur, sondern nur als ein Ausdruck derselben; und diesen Ausdruck, sofern er Bestimmung ist, nennen wir Naturintellectualität in der dem Worte gegebenen Bedeutung. Siehe: »Intellectualität«. Darin zeigen sich dann als nothwendige Modalitäten die Zweckmässigkeit, Gesetzlichkeit und Ursächlichkeit, aber nicht etwa als ein Abgesondertes, sondern als gemeinschaftlich auf dem geordneten und geregelten Wiesein der Dinge beruhend. Innerhalb der Idee, und zwar als einer ihrer höhern Zwecke, oder solchem entsprechend, liegt auch die spontane menschliche intellectuelle Causalität, durch die Modalitäten zwar beschränkt, aber eben auch ermöglicht; denn der Intellect kann nur causal werden in dem Gegebenen, das er nicht schaffen kann.

Die Natur liegt wie ein offenes Buch vor uns, als die älteste und ursprünglichste Hieroglyphenschrift, und die Wissenschaft hat nicht ohne Erfolg deren Entzifferung angebahnt. Wir blicken schon tiefer in die Werkstätte des Werdens und so schwach auch der menschliche Intellect dem darin Unergründlichen gegenüber steht, so kann doch unsere beschränkte eigene Erkenntnissweite uns auf die Idee eines höchsten Intellects führen. Jede Betrachtung des im Anderswerden sich entwickelnden Seins führt uns dieser Idee näher, denn überall finden wir eine uns aufklärende weise Fürsorge. So berührt uns das metaphysisch allerdings begründete unablässige Anderswerden praktisch nur in den erkennbaren oder erschliesslichen nähern Veränderungen. Das Uebrige ist für uns durchaus ein mehr oder weniger Beharrendes oft Aeonen Durchdauerndes. —

Zweckmässigkeit liegt offenbar in dem, in grossartiger Harmonie zum Werden fortschreitenden Wirken der Natur. Ob wir unsere Aufmerksamkeit dem Sternenhimmel oder den uns nahen Elementen zuwenden, die der Bewohnbarkeit, Fruchtbarkeit etc. unserer Erdoberfläche dienen; überall finden wir Wirkung und Erfolg in Harmonie. Pünktlich beschreibt die Erde ihren, allen Gravitationseinflüssen der nähern Gestirne ausgesetzten Kreislauf um die Sonne, und die ähnlichen Bewegungen der Planeten können wir nach dem erkannten Gravitationsgesetze berechnen, welches auch die weltlichen Materien überhaupt zusammenhält. Woher hätte das Atom, von dem schliesslich dies alles abhängt, die so wunderbar zureichenden Eigenschaften? Was ermöglichte die mit den Erfolgen so übereinstimmende Qualificirung und Abmessung ihrer Kräfte? Die Aufklärung hierüber ist nicht zu umgehen. Relative Zweckmässigkeit, der kein bewusstes Wollen und Können zu Grunde liegt, genügt hierzu nicht, und auch dann nicht, wenn dieselbe nicht auf Grund der Nothwendigkeit des Erzeugten, sondern auf Grund der nothwendigen Causalität behauptet würde. Wir würden da immer noch das bewusste göttliche Wollen nothwendig finden. Diese relative Zweckmässigkeit behauptet Dr. Karl Ernst von Baer als Zielstrebigkeit »den nicht wenigen Naturforschern gegenüber, die nichts von Zwecken und Zielen in der Natur erkennen wollen und nur absolute Nothwendigkeit gelten lassen«. Auf seine überzeugende Begründung dieser Zielstrebigkeit möchten wir hinweisen[1]; uns bleibt da eben noch die Folgerung auf die ursprüngliche zu reichende Ursache. Dr. von Baer erörtert unter anderm die wunderbare Zweckmässigkeit des Auges der Gravitation etc. Wir lassen daher vorbereitete weniger ausführliche Andeutungen weg. Zum Erweis der immanenten Zweckmässigkeit bedarf es aber eines zureichenden, also eines möglichst allgemeinen Erfahrungsausganges, indem aus blossen Begriffen kein auf eine Wirklichkeit gültiger Schluss zu ziehen ist. Gegen die Behauptung des Werdens aus absoluter Nothwendigkeit wendet sich Dr. v. Baer. »Der Gegensatz einer nothwendigen Wirksamkeit ist nur die zufällige, nicht die zielstrebige und keineswegs die zweckmässige, die wir in der Natur immer als mit Nothwendigkeit verknüpft uns zu denken haben, auch wenn wir ein wollendes Wesen ins Auge fassen, und zwar in den Richtungen, in denen wir dessen Willen wirksam uns denken. Mit dem nicht ganz berechtigten — (von uns eben als berechtigt erwiesenen) — Gebrauche des Wortes »Zweck« glaubt man nun aber auch die Sache selbst, »das Ziel im weitern Sinne verwerfen zu können«, p. 84 Dr. v. Baer. »Eine Natur, die nur Nothwendigkeiten ohne Ziele kennt, ist ein absolutes trostloses und unvernünftiges »Muss« ohne Ziel«, p. 105.

1) Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. II. Ueber den Zweck etc. 1876.

Das Citat, worauf sich dieses bezieht, lautet: »Es giebt einen »Zufall« so wenig als einen Zweck in der Natur, so wenig als einen sogenannten »freien Willen«. Vielmehr ist jede Wirkung nothwendig durch vorausgehende Ursachen bedingt, und jede Ursache hat nothwendig Wirkungen in ihrem Gefolge. In unserer Ansicht tritt an die Stelle des »Zufalls« in der Natur, ebenso wie an die Stelle des Zweckes und des freien Willens die absolute Nothwendigkeit, die ἀνάγκη (Zwang)«, p. 68 Dr. v. Baer. Zu dieser ἀνάγκη, die als ein spontaner selbstwirkender Zwang erscheint, hätten wir noch einige weitere Einwendungen zu machen. Unsererseits stellen wir die Naturmodalitäten, Ursächlichkeit, Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit nicht wie hier mit der Nothwendigkeit geschieht, als selbstwirkende Principien auf, sondern wir zeigen, wie sie sich aus der Natureinrichtung mit Nothwendigkeit ergeben. Und den Ursprung dieser Natureinrichtung halten wir nicht von ihren Folgen abhängig, sondern von einer zureichenden Ursächlichkeit ausser ihr. Zeigte sich das Werden als ein Muss, so wäre die Frage warum? nicht abzuweisen. Selbst Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit üben für sich allein nicht solchen activen Zwang, und die Causalität nur weil man darunter die gesetzmässigen activen Wirkungen versteht, die allerdings, wie vorausgesetzt wird, mit Nothwendigkeit verknüpft sind. Die gesetzliche und zweckmässige Causalität ist es also allein, welche in der Natur den nothwendigen Erfolg bedingt, der sich nur als nothwendig wegen solcher Causalität erweiset. Diese Nothwendigkeit ist also nur Consequenz, keine Spontaneität oder Selbstactivität.

Nothwendigkeit ist entweder ein blosser, aber unentbehrlicher Begriff, oder ein Begriff gedanklicher oder dinglicher Verhältnisse. Wenn man sich z. B. ein Dreieck denkt, so sind dessen drei Seiten nothwendig; ohne es zu denken ist auch diese Nothwendigkeit nicht. Aus bestimmten Wirkungen müssen auch nothwendig die diesen Wirkungen entsprechenden Zustände hervorgehen. Wenn ein Erschaffenes ist, so ist auch dessen Schöpfer nothwendig. Aber es ist kein Schöpfer nothwendig wenn jenes nicht ist. Man hat es also im Gedanklichen wie im Dinglichen, immer mit Verhältnissen zu thun, denen gemäss sich die Nothwendigkeit ergiebt, und eingesehen werden kann. Nothwendigkeit ist ein bestimmtes Verhältniss im Sein, welches nicht anders sein kann, oder ein so bestimmter Zusammenhang von Ereignissen. Verhältnisse setzen immer die sie bildenden Zustände voraus und Zustände sind nur an Dingen.

Sind die Verhältnisse oder das dieselben Bestimmende nicht, z. B. nicht die Ursache um die Wirkung, oder nicht die Wirkung um die Ursache zu erschliessen, so ist auch keine Nothwendigkeit da.

Wenn Etwas ist welches durch intellectuelle Bestimmung beeinflusst war, oder hätte werden können, so kann man wohl sagen, dass es unabänderlich ist, nicht dass es absolut nothwendig war; nur nach der actuellen Causalität, wie der Willensemanation, die schon dem Geschehen angehört, war es relativ nothwendig. — Ein absolut gängelnder Zwang bestimmt nicht einmal den Instinkt, denn eine minutiöse Leitung dessen, was sehr wohl Selbstbestimmung leisten kann, widerspricht der grossartigen Natureinrichtung durchaus.

Was den freien Willen anlangt, so stimmen wir Dr. v. Baer's Ansicht im allgemeinen bei, dass Verlockung oder Bedrängniss und bei starken Einflüssen Nöthigung eintreten können, noch lange nicht eine Nothwendigkeit. Es ist dies jedenfalls der allgemeinen Natureinrichtung entsprechend, darin jener Freiheit so weitgehende Rechnung getragen, so Manches untergeordnet ist, aber auch hierin nur in dem Normalen und im Allgemeinen zum Ausdruck kommen kann. Siehe »der praktische Wille«.

Die sich widerstreitenden und doch sich ergänzenden Mittel, derer die Natur sich bedienen muss, lassen es nie zu, dass das was wir als Zweck in der Idee auffassen können im Einzelnen der Lebens- oder Pflanzenkörper zur angestrebten Vollkommenheit gelangt. Nur das Ganze als solches kann vollkommen zweckmässig sein.

Auch die schematische Idee würde nichts haben schaffen können, wenn sie nicht die Idee des allmächtigen Wesens wäre, und in und mit demselben, wie mit seinem gesammten Wiesein, Eine Einheit wäre. Wie könnte da die Nothwendigkeit an sich etwas zu Stande bringen? Es kann aber sehr wohl ein Ereigniss zugleich zweckmässig und nothwendig sein; und nur Widersprüche schliessen sich aus. Die Folgen der Causalität werden dann als nothwendig angesehen.

Nach Andern ist die Nothwendigkeit ein blosser Begriff, indem sie gar nicht in den Dingen und ihren Beziehungen zu einander, als dingliche Verhältnisse, liege, sondern nur in der Reflection über ihren Zusammenhang. So ist es allerdings. Aber eben dieser entitätischer oder dinglicher Zusammenhang muss in den Dingen und ihren Beziehungen zu einander der Art liegen, damit wir ihn als ein Verhältniss auffassen können, welches wir nothwendig nennen. Der Gegensatz, oder dass es nicht anders sein kann, was wir immer zu unserm Verständniss bedürfen, liegt wie alles bloss Gedankliche natürlich nicht in den Dingen.

Nothwendigkeit ist also in der Natur selbst ein Verhältniss und ebenso auch nur im Begriff, so dass sie immer ein Anderes voraussetzt, um dessen Willen es nothwendig ist. Demnach ist sie, wenn auch noch so unbedingt, doch in so fern relativ. Diese so relative Nothwendigkeit causaler Folgen, die nicht bezweifelt wird, ist in jenem Citat auch nur dargelegt. Als sich selbst genügendes Weltprincip, als welches es vielleicht auch das Sein der Dinge erklären soll, kann es nur ontologisch aus dem Begriffe selbst erschlossen werden, eine Schlussart, die an sich ungültig ist. Blosse Begriffe sind wirkungslos im Sein und eine grundlose Nothwendigkeit ist nicht einmal ein denkbarer Begriff. — Den Gegensatz der Nothwendigkeit: die Zufälligkeit haben wir in einem besondern Artikel behandelt.

Ob wir das All betrachten, oder das Atom, das Pflanzen- oder Lebenswesen, überall zeigt sich eine Bedürflichkeit um selbstthätig wirkend zu bleiben, deren Unermesslichkeit unsere Einsicht übersteigt. Welch ein bedürftiges Wesen ist vor allem der Mensch! Was unserm Bedürfniss entspricht nennen wir mit Recht zweckmässig. Menschliche Zweckmässigkeit hat ihren Erweis in dem praktischen Erfolg. Aber Alles was die Natur uns zeigt ist praktischer Erfolg, so zwar, dass Niemand ansteht dem Allwalten die Ewigket zuzuschreiben, die in die Zukunft schreitet.

Das Werden in der körperlichen Welt erklärt sich noch lange nicht, wenn man auch den Dingen die ihnen zugemessenen Kräfte zuschreibt. Dessen unendlich mannigfaltige Gestaltungen bedürften einer bis ins Minimste beständig leitenden höhern Hand, der dann auch jede Art der Thätigkeit und des Thuns und Lassens zuzuschreiben wäre. Die Wechselwirkung nach actuellen Verhältnissen, die gegenseitige Afficirung, die erst die Art aller Thätigkeit bestimmt, ist ein ebenso gleichzeitiges und continuirliches Moment wie das Werden, und erklärt nebst der hinzutretenden intellectuellen gleichfalls bestimmenden Causalität, des Werdens Mannigfaltigkeit im Ganzen, wie jede Actuellität im Einzelnen.

Man müsste den Begriff der Zweckmässigkeit der Auffassungsfähigkeit entziehen, um darin sie nicht zu finden, wie eben auch die immanente Zweckmässigkeit; da ja doch diese Einrichtungen nicht einem Unzulänglichen oder dem Nichts zuzuschreiben sind.

In der Natur ist der Bedeutung nach nichts kleinlich: man mag daher beobachten was man will, überall wird man bei richtig gestellter, nicht kleinlicher Auffassung, Zweckmässigkeit erkennen oder voraussetzen können. Aber Naturzweckmässigkeit kann nur die erhabene

allgemeine sein, nie auf Einen Zweck gerichtet, wo vielen Zwecken Rechnung getragen werden konnte oder musste. Höhern Zwecken sind niedere nothwendig untergeordnet, doch ist in dem unausweichlichen Widerstreit der Zwecke auch das Niedere der Möglichkeit nach berücksichtigt. Ein höherer Zweck ist offenbar die menschliche Freiheit. Deshalb sind freilich auch die Menschen nicht besser, als sie bei dieser zugelassenen Freiheit sind, wenn das ein besserer Mensch im allgemeinen genannt werden kann, der nicht anders handelt als er von Natur bestimmt handeln müsste.

Indem die Zwecke allgemeine sind, so helfen sie dem Einzelnen nur, insofern das Allgemeine auch für solches Einzelne ist, oder doch sein kann, wenn es sich gegentheiligen Einwirkungen erwehren kann. So hat das Thier seine Vertheidigungs-, Flucht- oder Versteckmittel. Zu letzterm Zweck haben manche Thiere die Farbe des Bodens, der Stämme oder Aeste. Auch ist ihre Farbenbildung wohl abhängig von dem des Materials auf dem sie sich bewegen, und ihnen irgendwie zur Bildung der Hautdeckung aufnehmbar ist, denn auf anderm Boden etc. verändern Manche ihre Farbe. So sinnig sorgt die Natur für ihre Geschöpfe. Der Schmerz ist den Lebenswesen gegeben um sie aufzufordern sich vor Beschädigung zu hüten. Ohnmacht und Gefühlslosigkeit setzen dem mindestens Schranken. Bei den aktuell obwaltenden allgemeinen Lebensverhältnissen ist auch die kurze Dauer des Lebens unstreitig eine zweckmässige Einrichtung, die zur Folge hat, dass nur die Menschheit, nicht aber der Einzelne auf eine Ewigkeit ausgestattet ist. Daher darf man der Natur nicht den Zweck unterschieben Dasjenige, was nur für eine mässige Dauer bestimmt ist, als ein wenig dauerhaftiges oder dem annähernd auszurüsten. Auch können Mittel die nothwendig der Elasticität bedürfen nicht aus der starrsten dauerhaftesten Materie bestehen, um unserm Zweck solcher Dauerhaftigkeit zu entsprechen. Schon die in Betrachtnahme der Zweckmässigkeit für die Menschheit, und nicht für einzelne besondere Classen wird manchen Einwand gegen die Zweckmässigkeit unserer Organe entkräften[1]). Weder viel feinere noch gröbere Organe als die normalen, wären dem Menschen dienlicher und

1) Der Besitz und die Erhaltung gesunder normaler Organe ist gewiss ein berechtigter Wunsch, aber der Menschheit selber ist deren Erhaltung aufgegeben. Dem entgegen finden sich nicht selten noch, für die nun einmal so sehr angestrengte Jugend, dunkle Schulräume, Schulbücher mit kleinem oder blassem Druck auf grobem Papier, und daher wohl so häufig junge Gelehrte, die sich schon der Brille bedienen müssen, was um so eingreifender ist, als die Kurzsichtigkeit zuweilen erblich zu sein scheint.

würden im Gegentheil zu Unerträglichkeiten führen, wie sich erkennen lässt, wenn man die Consequenzen zieht. Dagegen ist es evident, dass seit Eintritt des Lebens Myriaden Lebenswesen, in sich folgenden Generationen, mit den normalen Organen für alle Lebenszwecke ausreichten, und auch in alle Ewigkeit ausreichen werden. Das Verkümmerte musste sich, und muss sich ferner in seine Lage finden. Nur in einer bis ins Einzelne gegängelten Natur wäre es vermeidlich gewesen.

Natureinrichtungen können also zweckmässig sein ohne Beziehungen zu erfüllen, deren wir viele und beliebige aufstellen können und jeder anders, nach seinen besondern Ansichten. Es frägt sich immer, ob die Natur in ihrer allgemeinen Harmonie solches erfordert oder nicht. Einzelvorfälle in der Natur können daher nur dann zweckmässig sein, wenn sie in die allgemeine Zweckmässigkeit fallen. Ein Stein der vom Dache fällt kann einen Menschen tödten. Die Schwerkraft die in solchem Fall zum Unglück führte ist aber im Allgemeinen nothwendig und zweckmässig.

Auch die so lästigen kleinen Menschen- und Thierquäler mögen ihre mannigfache Bestimmung haben. Jedenfalls sind sie auch ihretwegen da. Wir haben aber das Recht sie zu vertilgen, wo wir können. So viel ist gewiss, dass die den grössern Thieren wie dem rohen Menschen eigne Trägheit eines Stachels bedarf, um sich in die zur Gesundheit nöthige Thätigkeit zu versetzen, wozu jene Plager allerdings geeignet sind.

Indem allem Lebenden und Vegetirenden doch nur eine gewisse Dauer zugemessen ist, um dem folgenden Raum zu schaffen, so ist es erklärlich, dass der zweckmässigen Fürsorge für die Erhaltung der Wesen auch eine entsprechende Fürsorge für die Zerstörung des Abgelebten entgegensteht. Die abgestorbene Vegetation muss wieder in ihre Urstoffe zerfallen: es würde sich sonst alles mit starren Pflanzenresten bedecken. Ebenso ist es mit den zahllosen Thierkörpern. Wie weitgreifend solche Ueberbleibsel werden können, sehen wir an den weite Bodentiefen erfüllenden Resten fast unsichtbarer Panzerthierchen, an den riesigen Korallenbauten von Inseln und Riffen im Meere. — Wenn die Natur dem wiederum in scheinbar verschwenderischer Fülle ihren Samen ausstreut, so sind von der Natur, wie wir sagen möchten, die dem Aufkommen und Gedeihen entgegenstehenden Einwirkungen und Hindernisse nicht unterschätzt, und doch begnügt sie sich mit der überschwänglichen Wahrscheinlichkeit, statt der absoluten Gewissheit, eines doch theilweisen und zureichenden Gedeihens. Wir führen dieses an gegen das oft lästige Verlangen absoluter Gewissheit für unsere niemals so wichtigen Ueberzeugungen. — Wir sehen hier also Lebens- und Keimfähiges noch vor der Entwicklung untergehen, oder vor der Entfaltung zerstört. Dennoch war es dem vollkommenen Weltenplane angemessen, während ja auch der üppige Pflanzensamen den Menschen und Thieren zur nothwendigen Nahrung dient. Hier und da verwüstet der Sturm Wälder und blühende Fluren, aber die waltenden Luftzüge machen es, dass überhaupt Wälder und Fluren bestehen und blühen. Noch weitere Gefahren drohen dem beweglichen Thiere. Es muss und soll sich selber schützen und dies ihm anzudeuten ward ihm das Gefühl des Schmerzes. Noch viel schwieriger ist es der Natur, den freien Menschen in einem der Natur gemässen Leben zu erhalten. Ohne die drohende Plage der lästigen und tödtlichen Krankheiten wäre längst seine Lebenskraft vergeudet.

Trotz der bevorzugten Begabung und Stellung ist der Mensch doch nicht befugt, in der Betrachtung der Natur deren Zwecke ausschliesslich auf sich zu beziehen. Mag er sich des Vorzugs erfreuen; aber jedes Individuum, das lebt, hat bei dem unvermeidlichen Leid auch den ihm zukommenden Anspruch auf Lebensgenuss und Wohlergehen. Und die Welt ist so herrlich, dass auch dem allen wohl Zwecke gelten mögen. Auch das Thier hat Freiheit des Thuns und Lassens, wenn auch instinktiv beeinflusst. Es ist empfänglich für Freude und Leid; es jagt oder wird gejagt und der Trägheit entrissen. Es ist der tiefern menschlichen Sorge entfreit und fühlt den Schmerz ohne gedankliche Bedrängniss. In seiner Freiheit jagend und gejagt geniesst es des Lebens bis seine Stunde schlägt, um andern Leben Raum zu geben.

Ebenso verfehlt wie es ist immer nur Einen Zweck, Eine Ursache zu suchen, und wenn man deren mehrere voraussetzen kann, Ursache und Zweck zu verwerfen, da ja ihrer in der That mehrere sein können und fast immer sein müssen; ebenso verfehlt ist es nur eines von Beiden zuzugeben und das Andere zu verwerfen. Keine Veränderung kann ohne sie bewirkende Thätigkeit stattfinden; also kann ohne Thätigkeit auch kein Ziel oder Zweck erreicht werden. Da das Ziel aber ein Bestimmtes ist, so müssen auch die Wirkungen dem gemäss sein, und dies Verhältniss ist ein causales.

Causale Wirkungen sind Wirkungen, die in ihrer Continuität von dem Causalgesetz abhängig sind, so dass ein Zustand dem andern mit qualitativer Bestimmtheit folge. Jeder folgende Zustand ist also durch Vorhergehendes determinirt. Um diesen Zustand zu erreichen, sind die vorgehenden Wirkungen nothwendig dienlich, zielstrebig und zweck-

mässig. In beiden Beziehungen findet in der Entität der Natur dasjenige statt, welches wir als causal und zweckmässig begreifen.

Man kann nicht voraussetzen, dass unser intellectueller Begriff der Zweckmässigkeit und Causalität in der Natur entitätischen Ausdruck finde; denn Intellect ist nicht in der todten Natur. In derselben haben wir nur Dinge und deren Wirkungen, die so geregelt sind, dass wir deren dingliches Verhalten nach dessen Regelung erkennen, und die zu Grunde liegende causale und zweckmässige Gesetzlichkeit auch denkgesetzlich erschliessen. — Wir haben aber damit zunächst nur die einfache Zweckmässigkeit oder die Zielstrebigkeit und die ebenso im Regress begrenzte Causalität. Diesen Regress haben wir aber schon anderweitig aufzuschliessen versucht.

Wenn wir auch nur die Feder in die Tinte tauchen, so ist dies zunächst intellectuelle Bestimmung, also intellectuelle Causalität; das Uebrige verläuft in der Naturcausalität, und die Tinte in der Feder war hierbei unser Zweck, um mit ihr in der Feder weitere Zwecke zu verfolgen. Diese Geringfügigkeit bedurfte nothwendig der intellectuellen Causalität. Wie könnte da die Natur der höchsten intellectuellen Initiative entbehren. — Die Natur mit ihren reichen Mitteln ist selbst in einer Ewigkeit nicht im Stande auch nur eine Schreibfeder hervorzubringen, aus dem natürlichen Grunde, weil ihr alle bloss menschlichen Absichten abgehen. Dies setzt für alles in der Natur Entstehende einen höhern Grund voraus, also auch jedenfalls höhere Absichten. Abgehen aber einer ziellosen Bewegung des blinden Stoffes Absichten überhaupt, so fällt die Höhe des Grundes weg, und derselbe kann dann nur blind Gewürfeltes hervorbringen; oder wenn man ihm gedanklich zuschreibt was man will, also auch die factischen qualitativen Veränderungen, so ist nicht abzusehen, warum ihm nicht auch die künstlichsten Gestaltungen entspringen konnten, die wir bis jetzt nur der menschlichen Einsicht und Industrie zuschreiben. Allein gültiger Erfahrungsausgang findet sich weder hierfür noch für blinde ziellose Bewegungen, wovon doch wohl etwas übrig geblieben wäre, wenn sie je existirt hätten. Während nun doch die Bildungen der Natur in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit unermesslich höher stehen als die menschliche Hand, hätten wir dagegen nur blinde Zufälligkeit in den Wirkungen fast unendlich zahlloser Atome. Als nothwendig kann da nur angesehen werden, dass weil sie sich bewegen sollen, irgend Bewegungen sich folgen müssen (die dann unabänderlich sind, d. h. nicht ungeschehen gemacht werden können); nicht aber, dass eine bestimmte Bewegung erfolgen müsse. Weil damit nicht fortzukommen ist, nimmt man die Ursächlichkeit an, verwirft aber die Zweckmässigkeit. Wir haben schon gezeigt, wie Ursächlichkeit und Zweckmässigkeit immer verbunden sind, und wie auch, wenn die intellectuelle ursprüngliche Causalität nicht erschlossen werden können soll, es unzulässig ist die Nothwendigkeit als ein Phantom dafür einzusetzen. Statuirt man die Ursächlichkeit und lässt sie da fallen, wo die Grundursache am allernothwendigsten ist, so hat man eine Ursächlichkeit, die selbst des festen Bodens entbehrt und in Atome zersplittert, in denselben nirgends einen Halt bietet, noch die Dignität besitzt, um sie als ihren eignen ewigen Grund und ihre Machtvollkommenheit in sich tragend, anzuerkennen.

Wir haben schon oben erwogen, wie es gar nicht zu verkennen ist, dass das Naturgeschehen sich für uns, oder auf besondere Verhältnisse bezogen, nicht nur als unzweckmässig, sondern auch als verderblich erweisen kann, und sich auch zahllos so ergiebt. — Es giebt kein Naturgesetz, welches dem Menschen aus dem Wege ginge, wo es ihn vernichtend oder verkümmernd treffen muss, während eigene Vorkehr oder Abwehr nicht stattfand oder nicht stattfinden konnte. Aber auch das gesellschaftliche Band, das uns alle umschlingt, bringt uns oft sowohl Leid als Hülfe und Wohlsein, und unverschuldet dringt das Elend in der undenklich mannigfachsten Gestalt auf uns ein. Es zeigt sich nicht immer am Tageslicht; birgt sich im verwundeten an bitterer Entsagung gebrochenen Herzen oder im stillen Kummer um dahingeschiedenes Liebstes. — Aber das Leben ist ein Kampf! Der menschliche Geist wird als Kämpfer geboren, und fände er keinen Kampfplatz, er würde ihn suchen oder schlaraffend untergehen. In diesem Kampf zeigt sich aber auch ein Streben nach höherer Gesittung und unverkennbar nähert sich die Menschheit dem ewig noch offenen Ziele. Und auch diese Annäherung ist nur möglich im stets geweckten Drange. Jenes Streben entwickelte sich zumal nicht, wo die Natur ihr Füllhorn ausschüttet, sondern wo sie ohne Uebermass am kärgsten zu sein scheint.

Wäre die Natur bis ins speziellste geleitet, so träfe es sich doch wohl immer so, dass was für das eine gut, für das andere schädlich sein könnte: müsste da dem Gewichtigern der Vorzug eingeräumt werden; wenn überhaupt etwas geschehen soll, so müsste folgerecht auch Allgemeineres und dann wieder Höheres und so immer fort berücksichtigt werden, und wir kämen zu einer Leitung wie sie eben actuell stattfindet. Das Allgemeine kommt jedem Einzelnen irgendwie wieder zu statten, ist demselben im Ganzen sogar nothwendig, während es doch dasselbe unzweckmässig und verderblich treffen kann. Sammelt man solche allerdings häufigen Fälle, so hat man eine pessimistische Natur:

man bewegt sich gleichsam in tiefer Finsterniss, wo neben dem Schatten doch auch die helle Sonne tagt und der freundliche Abendhimmel leuchtet. Wer würde wohl das Licht würdigen, wenn es keinen Schatten gäbe?

Die Causalität in unserm Sonnensystem.

Ohne Causalität gäbe es keine Metaphysik; dieselbe muss sich also in allen kosmischen Vorgängen als nothwendig erweisen lassen, folglich auch in dem grossartigen Getriebe der kreisenden Weltkörper.

Dieselbe causale Kraft, die Gravitation, welche die unserer Hand entgleitende Feder zu Boden fallen lässt, hält auch das Universum vereint und in seinem ewig beweglichen Verbande. Die Gravitation der Planeten und Kometen zur Sonne ist damit erklärt; ihre kreisenden Bewegungen, die auch ihre Vereinigung mit der Sonne verhindern, erfordern aber noch eine andere Ursache: ihre Fliehkraft, die der Anziehung das Gleichgewicht hält. Deren Ursachen glauben wir am nächsten suchen zu müssen in den ursprünglichern Bewegungen der noch uncentralisirt und doch gesetzlich durcheinander bewegten Massen. Mit der überall möglichen und fortschreitenden Condensation wolkiger Gebilde musste sich so eine vielseitige Gravitation entwickeln, wo das wild Bewegte, bald ziehend, bald gezogen durch einander stürmte, seiner Beharrungsqualität Folge gebend. Dennoch hätte sich im Verlauf von Aeonen ein allgemeines Gleichgewicht einstellen müssen, welches wohl in einer ganz centralen Fügung seinen Ausdruck gefunden hätte, wenn nicht in der Natur eine andere divergirende Kraft gewaltet, mächtige massige selbständige Bewegungen verursachend.

Die allerursprünglichste Bewegung erklärt sich durch das Vorhandensein verschiedener ungleichartiger Atome. So wie sie gleichzeitig vorhanden sind, afficiren sie sich mit der nothwendigen Folge der Bewegung. Ein einzelnes oder als vereinzelt und als beziehungslos gedachtes Atom würde, wenn wirklich so existirend, sich nie bewegen, noch verändern, welcher Art auch seine innern Eigenschaften sein möchten.

Als nahafficirend erkennen wir viele chemische Kräfte, die nicht

der Anziehung gehorchen, was also schon im Kleinen eine vielfältige Bewegung verursacht. Allwaltend in der Natur war aber von jeher die Wärme. Wir müssen deren erkennbare Motive als Bewegungen auffassen, ganz ebenso wie wir überhaupt Wirkungen auffassen, deren Resultate wir nur einzig und allein erkennen. Man erkennt z. B. die ausserordentliche chemische Wirksamkeit des Clors, und wodurch es sich darin von andern Gasen unterscheidet; aber die Kräfte und wie sie sich gegenseitig bestimmen, ehe sie in Wechselwirkung treten und in derselben fortwirken, erkennen wir nie. — Es bewegt sich aber nichts, es sei denn durch entsprechende vorhergegangene oder gleichzeitige Afficirung oder durch mechanischen Zwang.

Die Kraftelemente der Wärme liegen in der Natur jedes materiellen Atomes. Alle Atome sind daher allezeit, aber in sehr verschiedener Potenz in Wärmeafficirung, was zu sehr verschiedenen Dehnungen und Verdichtungen in dem immensen Getriebe der noch luftigen Massen führen musste, deren Ausgleichung wiederum gewaltige auch der Gravitation entgegengesetzte Massenbewegungen zur Folge hatte. — Den Körperbildungen gingen Dunstanhäufungen, wie sie noch als Kometen kreisen, voran. Das einmal Bewegte setzte die Bewegung fort, bald durch die Gravitation, bald aber auch wieder durch Wärmeausgleichungsströme bestimmt. So konnte sich neben der Gravitation die freiere Fliehkraft entwickeln, die immer so lange in der Richtung massgebend war, bis die Attraction einer mächtigen Masse sie in den Kreislauf zwang. Einem solchen gewaltigen Strome folgten vielleicht einmal, in einer entsprechend divergirenden Richtung zur Sonnenmasse, die damaligen Massen der Planeten unsers Systems, in welchem sie dann in den bekannten Kreislauf traten. Es konnte jedoch auch jede Masse der eignen Fliehkraft folgend der Gravitation verfallen, wie wir es bei den rückläufigen Kometen und bei denselben überhaupt annehmen können. — Eine zureichende Divergenz war nothwendig, denn die in die Sonnenattraction tretenden Massen hätten sonst in die Sonne stürzen müssen. In der Divergenz mussten sie sich derselben zwar immer nähern, aber ihre abgewandte Fliehkraft wurde gleichzeitig immer durch die aufgenommene Attraction verstärkt, wie diese auch bei jeder Annäherung zunahm, bis irgendwo ein eintretendes Gleichgewicht der beiden Kräfte den Kreislauf bedingte.

Sollte nun der Stern einen Kreis beschreiben, so fanden wir, dass dann die Fliehrichtung auf der Sonnenlinie[1]) jederzeit einen rechten Winkel, eine Tangente, bilden müsste, um überall gleichmässig durch

1) Die stets wechselnde, von dem Stern zum Sonnencentrum gedachte Linie.

die Attraction in die Kreisbahn eingelenkt zu werden. Aber die Richtung der Fliehkraft eines Sternes, der sich immer der Sonne nähert, konnte nie auf seiner jezeitigen Sonnenlinie [1]) einen rechten Winkel bilden, wenn er schliesslich in den Kreislauf gezogen worden ist: sie konnte nur einen Winkel bilden, dessen gekrümmte Resultante die bisherige Annäherung fortsetzt. Da nun im Gleichmass der Kräfte die senkrechte Richtung eine Kreisbahn ergeben müsste, ist eine gewisse Neigung des Einfallwinkels erforderlich, um zu den actuellen einerseits annähernden also elliptischen Bahnen zu führen. Jedoch folgt der Stern in jedem Moment nur causalen Anlässen und nicht etwa dem Drange, eine Ellipse zu beschreiben. Der Einfall in eine Ellipse erfordert also neben dem Gleichmass der Kräfte eine Winkelrichtung von etwas unter 90 Grad. Die Resultante ist dann eine diagonale Ausgleichung beider Kräfte nach ihren divergirenden Richtungen, also eine elliptische Curve. Wir haben da auch ein bestimmtes Mass der Kräfte, indem ja die Sonnenkraft der Oertlichkeit nach bekannt ist. Denkt man sich die Fliehkraft grösser, so fände eben noch kein Eintritt statt; bliebe sie immer grösser, so ergäbe sich eine Hyperbel. Die Einfallrichtung ist also für die Ellipse entscheidend, und andere Bahnen sind entweder nicht möglich oder ohne Anschluss. Setzt nun der Stern in obigen Verhältnissen seinen Weg fort, so muss er sich immer mehr der Sonne nähern und dadurch an Schnelle gewinnen, bis er seine grösste Sonnennähe im Perihel erreicht. In diesem Moment hat er die intensivste Fliehkraft erlangt, die bei jeder Annäherung zugenommen, die letzte schärfste Zunahme aber noch nicht ausgeübt; er wird sich also in deren Verwendung gerade so viel als er sich im letzten Moment genähert, von der Sonne entfernen. — Scheinen diese Momente gedanklich klein, so sind sie doch bei den grossen Massen und Kräften sehr erheblich. — Es kommt also in jenem kritischen Moment zu keiner weitern Annäherung, sondern zu einer geringen Entfernung. Waren vorhin Annäherung und Geschwindigkeit zunehmend, so stellen sich jetzt gerade die entgegengesetzten Verhältnisse ein, bis der Planet die Sonnenferne, das Aphel erreicht. Dort tritt die Fliehkraft über den Knotenpunkt mit ihrer grössten Schwäche ein und gerade so viel als ihre Richtung im letzten Moment abwärts gewann, um gerade so viel wird sie durch die Gravitation eingelenkt, und so setzt sich dieser elliptische Kreislauf ewig fort.

Der elliptische Kreis hat die Eigenschaft, dass welchen Punkt desselben man ausser den beiden Punkten der Sonnenwenden auch wähle, wenn man die beiderseitigen Curven betrachtet, die eine sich dem Centralpunkt nähert, die andere sich entfernt; aber im Perihelium entfernen sich beide, wie sie im Aphelium sich beide der Sonne nähern. Dieses ist nothwendig weiter von der Sonne entfernt als jenes. Es erklärt sich daher, dass sich diese nicht in der Mitte ihrer grossen Bahnaxe befinden kann, sondern dass ihre Entfernung im Perihel ihre Oertlichkeit auf der Axe bedingt.

[1]) Die stets wechselnde von dem Stern zum Sonnencentrum gedachte Linie.

Wie im Kreiseintritt, so ist auch im fernern Kreislauf in jedem Momente die Richtung der Fliehkraft das Bestimmende zur Ausgleichung dieser Kraft mit der Gravitation.

Wenn eine Masse z. B. ein Komet sichtbar wird und dann auf immer verschwindet, so ist seine Fliehkraft jedenorts der Gravitation überlegen und auch dann noch, wenn bis in unbestimmte Ferne die wenn auch immer schwächer werdende Anziehung seine nur temporäre Kraft continuirlich vermindert hat, wo er dann etwa andern Attractionskräften verfallen könnte. Solche der örtlichen Gravitation weit überlegene Fliehkraft müsste, wie uns scheint, erkenntlich sein, da sie sich in rascherer oder abgewandterer Bewegung manifestiren müsste. Ausserdem sind solche Bahnen hyperbolisch, während die Bahnen der wiederkehrenden Kometen Ellipsen sind, die sich mehr oder weniger der Parabelform nähern. indem sie so noch immer einen, wenn auch entfernten Kreisanschluss enthalten.

So lange die Fliehkraft überwiegend ist, kann keine Kreisbewegung eintreten, es sei denn dass dies Uebermass durch die Attraction verzehrt werde; denn so wie eine Masse sich durch eigne momentane Kraft von der Sonne entfernt, wird diese durch die nach der Entfernung abnehmende Attraction vermindert, was sich in verlangsamter Bewegung bekundet. Da dies alles allmählich geschieht, so ergiebt sich vermittelst der constanten Anziehung vom Sonnencentrum aus, bei annähernden Ausgleich der Kräfte, die gekrümmtere Bahn, deren Aphel dann dort eintritt, wo jene Ausgleichung sich einstellt. Die vom Sonnencentrum eingeleitete Krümmung musste als Resultat ergeben, dass die Ablenkung von jenem Moment nicht grösser sein konnte, als die von da an beginnende Einlenkung. Diese ist dann erst der Einfall in die elliptische Bahn. Auf derselben sind immer die beiden Kräfte im thatsächlichen Gleichgewicht, obgleich bei der Annäherung immer die Attraction, bei der Entfernung immer die Fliehkraft ein gewisses Uebergewicht übt, wodurch eben das Gleichgewicht in jedem Moment wieder eintritt; bei der Annäherung durch raschere Bewegung und Einlenkung und umgekehrt bei der Entfernung. Dieser Wechsel ist eine nothwendige Folge der sich stets verändernden Orts- und Zeitverhältnisse in der Constella-

tion zur Sonne. Erst mit der elliptischen Annäherung tritt ursprünglich der Kreislauf ein. Wir haben daher solchen Moment als den charakteristischen hervorgehoben und als Einfall bezeichnet, der also auch aus der Sonnenferne bei der Annäherung statthaben kann.

Scheint es, dass eine Masse, die mit überwiegender Fliehkraft, also in parabolischer Bahn, der Sonne wieder entflieht, durch die Attraction so geschwächt werden könnte, dass sie in elliptische Form gleitend zurückkehren müsste, so scheint es dagegen auch, dass derselben doch nicht mehr Kraft entzogen werden könne, als sie in der vorherigen Annäherung aus unbestimmter Ferne aufgenommen hat, so dass immer noch ein Kräfte-Ueberschuss verbleiben müsste.

Da wir annehmen, dass in der Systembildung die nothwendigen Urverhältnisse in Betracht gezogen werden können, so ergiebt sich, dass jene Massen noch in Gestalt von Dünsten, deren viele in die Sonne selbst stürzten, aus weitester Ferne heranziehen konnten. Die in der, wenn auch noch so sehr divergirenden Annäherung, durch die Gravitation erworbene Kraft (abgesehen von deren Auswechselung) entspricht derjenigen Kraft, die aus derselben Entfernung in gerader Richtung gewonnen wäre [1]). Nennen wir diese Kraft Sonnenkraft, so ist bei den in Kreislauf getretenen Massen anzunehmen, dass nicht nur die ursprüngliche momentane Fliehkraft, sondern auch ein Theil der temporär gewordenen Sonnenkraft bei der Ausgleichung ihrer angenommenen Divergenz absorbirt worden ist, und zwar in einem Masse, dass die restante Fliehkraft sehr wohl irgendwo örtlich mit der Intensität der dortigen Gravitation ausgleichlich werden konnte.

Es schien uns ferner, das bei einer unter dem Einfluss der Anziehung sich divergent bewegenden Masse in deren Verlangsamung die Zeitwirkung, d. h. die Wirkung in einer längern Dauer, zu berücksichtigen sei. Wir finden dies aber in wirklichen Daten nicht bestätigt, sondern geradezu ausgeschlossen. — Wirkliche Data sind aber die Basis aller Speculation, und wenn es zur Prüfung kommt, die exacten und überhaupt zugänglichen bezüglichen data. — Die in deren Erlangung aufgewandte Kenntniss, Mühe und Beharrlichkeit ist gar nicht hoch genug zû schätzen, findet aber auch in den erstaunlichen Fortschritten der Neuzeit ihre Geltung [2]).

1) Solche summirte Kraft würde jedenorts der örtlichen Gravitation weit überlegen sein und bleiben.

2) Der Verfasser hatte sich besonders die Frage vorgelegt: warum die Planeten gerade eine elliptische Bahn beschreiben? und wodurch dieselbe ins Besondere bestimmt werde. Derzeit, es ist lange her, fand er in den betreffenden Handbüchern darüber keinen Aufschluss, hatte auch gelesen und bis in neuster Zeit noch gehört, dass dies noch fraglich sei. Er suchte daher selbst darin eine Lösung zu finden, gewohnt, wo möglich kein ihn interessirendes Problem ungelöst zu lassen. Erst indem er unter den Bewegung veranlassenden und beeinflussenden Motiven das der Richtung der Fliehkraft würdigte, fand er einen ihm zureichend erscheinenden Aufschluss. Die Vermuthung, dass derselbe oder noch Richtigeres schon längst gefunden sein könnte, war dennoch nicht abzuwehren. Ungesucht, da seine Lösung ihn befriedigte, fand er denn auch in allerneuster Zeit seine zurückgedrängte Vermuthung bestätigt. Ob nicht doch seine prononcirtere Hervorhebung der Richtung des Einfallwinkels und was ihm sonst die durchdachten Verhältnisse zu ergeben schienen, die Vorlegung seiner Abhandlung hierüber entschuldigen, muss er dem Urtheil des geneigten Lesers überlassen. Es ist ja schwer etwas zu sagen, was noch in keiner Weise gesagt worden ist. — Was der Verfasser überhaupt in diesen Blättern vorträgt, ist auch von ihm nur angesehen als Versuche, die erst durch Bestätigung und Anerkennung Werth gewinnen können. Was schon jetzt unbedingten, freilich nur subjectiven Werth für ihn hat, sind die nicht seltenen, schon in der Wissenschaft nachträglich aufgefundenen bestätigten eignen und aus eignem Nachdenken geschöpften Erschliessungen, die eben objectiv und für den wissenden Leser absolut werthlos sind. Der geneigte Leser wird es aber begreiflich finden, dass der Verfasser aus dem bestätigt gefundenen die Erwartung hegt, dass doch irgend Anderes auch Anerkennung finden könnte. Die Wahrheit kann ja gar nicht anders erfasst werden, als durch vernünftige und sachverständige Auffassung, darin man nur subjectiv sein eigner Richter sein kann. —

In neuerer Zeit fanden wir nun in A. Diesterweg's Himmelskunde 1876 p. 153 nebst einer klaren, aber bekannten Darlegung der wirklichen elliptischen Verhältnisse ·

»Newton hat gezeigt, dass ein von einem Himmelskörper, z. B. der Sonne, angezogener Körper, wenn er sich mit jenem nicht vereinigt, in einem Kegelschnitte sich um ihn herum bewegen muss, also entweder in einem Kreise, oder in einer Ellipse, oder in einer Parabel, oder in einer Hyperbel. Nicht theoretisch, sondern nur praktisch (d. h. erfahrungsmässig) kann es heraus gebracht werden, welche der genannten Linien der Körper beschreibt; jedenfalls beharrt er in der von Anfang an eingeschlagenen. Welche Linie es sei, das hängt ab von seiner anfänglichen Geschwindigkeit (woher er diese bekommen, weiss man zwar nicht, sie muss aber angenommen werden; eine anfänglich momentan wirkende Kraft, ein Stoss — in der Richtung der Tangente — reicht dazu hin), und von seiner ursprünglichen Entfernung von der Sonne. — Ist der anfängliche Stoss (verhältnissmässig) stark, so kann es kommen, dass der Körper sich in einer krummen Linie bewegt, welche ihn ganz von der Sonne wegführt, in einer Parabel oder Hyperbel; ist er schwächer,

so bewegt sich der Körper in einer Ellipse oder einem Kreise, ist er noch schwächer, so kann die Curve zuletzt in der Sonne endigen.«

Dieser uns bisher unbekannte Ausspruch stimmt unserer Auffassung nicht entgegen. Uns interessirt hier nur der Einfall in einen möglichen Kreislauf, also der elliptische Einfall. Dieser wird von einem verhältnissmässigen Stoss in der Richtung der Tangente abhängig erklärt, indem der Körper in der demnach eingeschlagenen Linie beharre.

In dem Lehrbuche der Sternkunde von Herrn Dr. J. Benthin 1872 fanden wir ferner p. 231: »Die höhere Mathematik lehrt, wie die besondere Form des entstehenden Kegelschnitts einmal von der Richtung abhängig ist, in welcher der Stoss erfolgte — andererseits aber auch durch das Verhältniss zwischen Stosskraft und Anziehungskraft bedingt ist«.

»Von den vielen Grössen, welche die Stosskraft annimmt, bis sie allmählich fortschreitend einen Kreis erzeugt und darüber hinausgehend eine Parabelform hervorbringt, sind die Bahnen Ellipsen. Wächst die Stosskraft von hier aus noch weiter, so zeigen sich die Bahnenformen als Hyperbeln.«

In dem erstern Satze welcher den entstehenden Kegelschnitt behandelt liegt ein Zuvorkommen und eine Bestätigung unserer Ansicht. In dem letztern, wo es sich um die wirklichen entstehenden Bahnen handelt, scheint wiederum dem Kräftemass der Stosskraft die entscheidende Causalität zugeschrieben zu sein. Es steht ja fest, dass die hyperbolische Form eine höhere Fliehkraft erfordert als Kreis und Ellipse, aber nur mit Sicherheit, sobald die Oertlichkeit, die Sonnendistanz, dieselbe ist. Es muss also die so noch sehr unbestimmte Fliehkraft, wie wir es versucht, in eine bestimmte Relation zu der uns allerorts bekannten Anziehungskraft gezogen werden; und da fanden wir, wie bereits erörtert, dass beide Kräfte für den Einfall in Kreis und Ellipse im vollkommenen Gleichgewicht sein müssen. Direct aus dem Gleichgewicht ergiebt sich der bestimmende Winkel, wesentlich beeinflusst durch die unmittelbar vorhergehende Richtung des einfallenden Körpers, die wie wir erwiesen haben keinen Einfall in der geometrischen Tangente zulässt. Solche ergäbe einen vollen Kreislauf. Ein Winkel, wenig unter 90 Grad ergiebt die elliptische Bahn in ihrer Annäherung, wodurch sie sich erst als Kreislauf erweiset. Kennte man die Schärfe des Winkels, so liesse sich auch daraus allein die Form der Bahn berechnen, denn mit jeder weitern Verschärfung nimmt ihre Excentricität ab. Auch das mässige momentane Anwachsen und Abnehmen der Fliehkraft ist nur eine Folge des nicht tangentialen Einfalles.

Wir konnten auch nicht zur Beantwortung unserer Frage: warum bewegen sich Planeten und Kometen in Ellipsen, und wodurch werden ihre speziellen Bahnen bestimmt — einen nach Kraft und Richtung willkürlichen Stoss annehmen, wie wir ihn gerade brauchen. Derselbe müsste nicht nur als möglich, sondern auch unter den in Betracht kommenden Verhältnissen als causal möglich erweislich sein. — Wir haben daher die causale Entstehung der Fliehkraft nachgewiesen und ihre ebenso causale Beeinflussung durch die Anziehungskraft in der sich erst entwickelnden Natur möglichst berücksichtigt.

Nach unserer Ansicht erfordert die Centralbewegung überhaupt das eingetretene Gleichmass beider Kräfte, was darin besteht, dass der Körper wenn er in exacter Tangentialrichtung sich bewegte, sich weder vom Centralkörper entfernen noch sich demselben nähern kann. Virtuell ist es da, wo der Körper in die Centralbewegung einfällt, denn die leise Verschärfung des Winkels ist noch ein Product des Ausgleichungsmomentes, indem auch zuvor die Bewegung des Körpers eine immer leise annähernde sein musste. — Denkt man sich die Fliehkraft überwiegend, so fände eben noch kein Einfall statt, bliebe sie immer grösser als die örtliche Anziehung, so ergäbe sich eine Hyperbel.

Wir haben nun noch nachzutragen, warum die Erde oder ein Planet etc. im Perihel weder ihre grösste Geschwindigkeit, noch im Aphel ihre grösste Langsamkeit entwickeln. — Es ist evident, dass im Perihel die effective Kraft der Gravitation, wie der Fliehkraft, wegen der erlangten höchsten Annäherung zum Sonnencentrum den höchsten Grad erreicht hat. Je mehr aber die Erde sich dem Perihel näherte, um so mehr mussten sich die bis da schärfern Richtungswinkel erweitern, und zwar bis zu einem fast rechten die letzte Annäherung noch eben zulassenden Winkel. Die in der gegensätzlichern Ausgleichung verwandte Kraft wird also in der Resultante der Rapidität entzogen. — In der Annäherung zum Aphelium ist das Gegentheil der Fall. Die stumpfen Winkel verschärfen sich bis auf fast 90 Grad und bei der mindern Ablenkung gewinnt die Rapidität. Dies alles ist in jedem Moment durchaus causal. Beschriebe der Planet einen wirklichen Kreis, so würde die Anziehung immer und überall gleich senkrecht auf die Fliehkraft wirken (wie es bei den Ellipsen nur in den Punkten der Solstitien statt hat), indem die Centralentfernung sich immer gleich bliebe. Da aus seiner grössten Sonnenferne der Planet sich beständig dem Sonnencentrum nähert, so geräth er immer in zunehmende Gravitation und dadurch auch in verstärkte Fliehkraft, aber dies auf Kosten verschärfter Winkelrichtung, also ist so noch jede Entfernung von der Sonne ausgeschlossen. Seine weitere Bahn muss ihn also, da er an eine gewisse Entfernung

von der Sonne gebunden ist, zunächst nach einem Ort führen, der mit der grossen Axe der Ellipse in einer Richtung liegt. Von diesem Punkte aus ist die Bahnrichtung nach beiden Seiten gleichmässig, vom Sonnencentrum aus betrachtet, so dass eine jenen Punkt berührende Tangente senkrecht auf der grossen Axe, die da auch die Sonnen- oder Sternlinie ist, stände. Da der Planet solchen Punkt irgendwie erreichen muss, so muss seine Winkelrichtung je näher er demselben, der sich als das Perihel ergiebt, kommt, immer mehr öffnen und sich nach und nach einem rechten Winkel nähern. Die Bewegung durch jenen Punkt stellt sich aber anders als dessen Verhältniss zur Sonne. Sie ist diesseits annähernd und jenseits erweiternd. Man kann den Punkt also nur als eine spontane leise Winkeldrehung betrachten. Alles dieses wiederholt sich dem Aphel zu, nur in genau umgekehrter Weise.

Kreis und Parabel sind gewissermassen nur Grenzlinien. Man kann sich deren Möglichkeit denken, aber nicht als eintreffend in Momenten, in denen jederzeit unendlich viele andere Bewegungen möglich sind. Tritt noch ein anderes Erforderniss für denselben Moment hinzu, von ebenso zulässiger unendlicher Verschiedenheit, das gleichzeitige Eintreten des Gleichgewichts der bewegenden Kräfte, so wird solches Zusammentreffen undenkbar. Denkbar und möglich sind aber annähernde Bewegungen von Kreis und Parabel.

Man räth wohl, die Natur nicht zu bewundern, um sich in den vorurtheilsfreien reinen kalten wissenschaftlichen Ergebnissen nicht beirren zu lassen. Was wir aber untersuchen, müssen wir nicht nur erkennen, sondern auch zu würdigen wissen; und wie pygmäisch stehen wir der Natur gegenüber, die wir nie genug zu würdigen vermögen. Da hilft keine Ueberhebung wie sie sich doch wohl wenn auch ungewollt in dem Ausspruch bekundet: »Gesetzlichkeit und Ursächlichkeit legen wir in die Natur hinein«. Denkt man Beides aus der Natur hinweg, so würde das Universum nicht einmal in ein Chaos zerfallen können, denn auch dies bedürfte einer gesetzlichen Ursächlichkeit.

Zufälligkeit.

In metaphysischer Beziehung, wo wir von allen subjectiven Beziehungen abzusehen haben, giebt es keinen Zufall. Zufälligkeit ist das Gegentheil der Nothwendigkeit, aber auch der causalen Bedingtheit. Dass irgend etwas geschähe ohne allen Anlass, ist gar nicht denkbar; es ist aber auch denkwidrig, als der Denkgesetzlichkeit widersprechend, die in der wirklichen Natur immer Uebereinstimmung findet. Ist aber ein genügender Anlass da, so haben wir die erforderliche Causalität, die bei dem Zufälligen verneint wird.

Zufälligkeit ist also nur ein subjectiver, im gemeinen Leben nicht wohl entbehrlicher Begriff, in welchem wir von den uns unbekannten oder nicht berücksichtigten Ursachen abstrahiren. Für uns ist also ein Zusammentreffen, welches wir nicht vorhersehen konnten, zufällig. In Wirklichkeit konnten nur causale Verkettungen es ermöglichen.

Kant nennt in Betracht des Daseins als Erscheinungen die Bedingungen von dem, was geschieht, die Ursache; dennoch heisst es weiter: »Das Bedingte im Dasein überhaupt heisst zufällig und das Unbedingte nothwendig«, p. 339. Wir haben oben erklärt, dass das Bedingte das Gegentheil des Zufälligen sei. Jedes Geschehen steht zu seinen es bedingenden Ursachen im Verhältniss der Nothwendigkeit, und nur seiner causalen Abhängigkeit wegen wird es bedingt genannt.

Bevor die intellectuelle Causalität activ wird, hat sie freie Wahl (Ausnahmen giebt es in der Natur, immer innerhalb der Gesetzlichkeit, überall): ist sie aber einmal in die materielle Causalität eingetreten, so gehört ihre Activität dem vollbrachten Werden an. Ursache und Wirkung sind dann gleichmässig bestimmt und unabänderlich. Die reine unbeeinflusste Naturthätigkeit kann man sich zwar auch anders denken, aber nicht ohne das Erforderniss der entsprechenden Veränderung einer unbestimmbaren Reihe der vorangegangenen Causalbestimmungen.

Demnach nennt Kant denn auch alle Erfahrungserkenntniss zufällig und vindicirt dennoch diesem Zufälligen die Geltung, unsere

Wahrheiten ihrem Ausgange, wie ihrer Darstellbarkeit nach in der Anschauung zu begründen. Doch ist selbst die Zufälligkeit in der Folge unserer Erfahrungen nur jene gedankliche Zufälligkeit, die metaphysisch überhaupt nicht anzuerkennen ist. Wenn wir z. B. vor uns einen Baum sehen und, nachdem wir uns umgewandt, ein Haus: so hat dies seine dinglichen Ursachen, die wohl zu beachten sind, so dass das »dieses«, welches erst ein Baum, dann ein Haus, ist, sich auf zwei ganz verschiedene Gegenstände bezieht. Wenn jemand ein gehörntes Schaf sieht und darnach urtheilt, dass alle Schafe Hörner haben, so liegt in beidem kein Zufall, sondern der Schluss ist falsch, denn die Wahrnehmung sagte nur, dass dieses Schaf Hörner habe.

Wir erkennen die Natur ihrem wahren Verhältnisse nach als ein Bedingtes. Das Bedingende kann auch wiederum bedingt sein und ist es immer innerhalb des ganzen Umfanges der Natur. Der Gegensatz des Bedingten ist das Unbedingte. Als Bezeichnungen, die ihren Umfang klar umschreiben, behalten wir in unsern Untersuchungen dieselben unverändert bei. Was aus der Zufälligkeit, dem Gegentheil der Bedingtheit, gefolgert werden könnte, hätte doch zu dieser keine Beziehung. Und dem Bedingten ist ein Bedingendes oder Verursachendes nur eben so nothwendig, als dem alles Bedingenden das Bedingte, um dessen willen es als nothwendig erschlossen werden kann.

Der relative Begriff der Zufälligkeit kann im gemeinen Leben von ausgiebiger Brauchbarkeit und Bedeutung sein; so wie man einen solchen aber in einem Verständniss einer Wirklichkeit aufgenommen hat, zeigt sich eben darin, dass das Verständniss nicht das der reinen Wirklichkeit sein kann, sondern ein mit Gedanklichkeit vermischtes ist.

Alles Geschehen bedarf ausnahmslos der Causalität; die intellectuellen Bestimmungen in demselben ausserdem der intellectuellen Ursächlichkeit. Es gleicht einem fliessenden Strome; man kann daraus Wasser schöpfen zu jeder Zeit. Wie man und was man auch schöpft, darin thut oder unterlässt, immer accommodirt sich die Wasserfläche den Thatsachen; aber immer gleich unaufhaltsam fliesst der Strom.

Das Werden.

Das Werden beruht auf dem Sein und das Verständniss des Werdens auf einem richtigen Begriff des Seins.

Es konnte kein Etwas werden, ohne dass zuvor ein ewiges Seiendes (die Gottheit) war, deren Machtvollkommenheit es ihrer Idee gemäss entspringen konnte. Das so gewordene trat mit dem Momente des Entstehens ins Dasein, dessen nothwendige Characteristik die Dauer ist; denn ein Ding ist nur so lange es sein Dasein in der Dauer, die wir Zeit nennen, bewährt. Ebenso erfordert das Sein an sich schon ursprünglich irgend ein Wiesein. Seinem erkannten Wirken nach musste es auch primär schon wenigstens entwicklungsfähig die Bedingungen seiner Dauer wie seiner Zwecke qualitativ in sich vereinigen. —

Den vielen Möglichkeiten eines Andersseins gegenüber erscheint die Materie als ein secundäres Sein, indem deren immaterielle Kräfte auch auf einen immateriellen Träger derselben hinweisen, wie wir es in dem Artikel Atomwesen weiter ausgeführt haben.

Das Geschaffene, in den bestimmten Grenzen Mannigfaltige war sofort der gegenseitigen Wechselwirkung ausgesetzt. Es afficirt und wird afficirt. Darin findet auch die Erste Bewegung ihre zureichende Erklärung.

Wir finden in der ganzen unbelebten Natur zwei Principien walten, die das Werden bestimmen: Die Ausstattung der Dinge mit bestimmten aber umfangreichen Kräften und die ihnen eigene Afficirung. Ohne solche ist kein Ding thätig. Der weite Umfang ihrer Natureigenschaft würde auch keine besondere Thätigkeit, ohne Veranlassung, zur Thätigkeit kommen lassen. Die blosse Veranlassung einer besondern ihnen möglichen Thätigkeit kann ihnen nur von aussen gegeben werden. Mit dem Zugleichsein tritt auch sofort die allgemeine Afficirung ein, wodurch auch die erste und die dann stätigen Bewegungen motivirt sind.

Die Art der Afficirung ist es, welche auch die Art der Kräfte weckt, die demnach in Thätigkeit treten. Die Art der Afficirung ist für jeden Moment durch die aktuellen Verhältnisse gegeben, nach der Natur der Dinge in ihrem jezeitigen Zustande und ihrer Oertlichkeit. So wird die Qualität der Afficirung, die jedes Einzelne trifft, bestimmt. In demselben, und dadurch in den Massen, erfolgt dann in Spontaneität die correspondirende Thätigkeit in der nach der Natur des Afficirten bedingten Form. In den Dingen und deren Wiesein liegen also die eigentlichen umfangsreichen wirkungsfähigen Kräfte. — Ein jedes Ding oder Wesen hat nur Eine Naturkraft, die wir uns wie das Centrum eines Kreises denken können, von dem die verschiedenen Strahlen ausgehen. Die Wirkungsfähigkeit ist also umfangsreich, verschieden und oft entgegensetzlich, könnte daher in ihrer ganzen Potenz zu gleicher Zeit niemals potent werden. Die jezeitig actuellen Verhältnisse, darin auch die Natur und der momentane Zustand des Afficirten einbegriffen ist, bestimmen die Qualität der Afficirung und diese die Richtung der Thätigkeiten.

Ein grossartigerer und dennoch einfacher Naturmechanismus ist nicht denkbar! Causalität und Gesetzlichkeit zeigen sich darin als nothwendige Modalitäten solcher Natureinrichtung. Denken wir uns beide Principien vereint als Ausdruck des höchsten intellectuellen Wollens, so gewinnen wir das uns erreichliche Verständniss der göttlichen Idee. Die Idee umfasst zwar das Einzelne, aber doch nur in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen, in seiner unendlichen Dauer. In diesem müssen wir Zweckmässigkeit und Vollkommenheit erkennen, wenn solche in ihrer zulässigsten Höhe dem Einzelnern und dem Einzelnen zukommen soll, um auch nur die unbestrittene Möglichkeit der ewigen Dauer auffassen zu können. Bei der vollkommenen Ausstattung der Elemente konnte es in der nothwendigen Berücksichtigung des Ganzen gar nicht in der Idee liegen, dass jeder Zustand vereinigter Atome die Höhe der Idealität erreiche. Ebendasselbe wohlthätige Allgemeine, was Gattungen und Arten zu schützen vermag, verkümmert sehr oft das Einzelne derselben Gattung.

Aus Angeführtem ergiebt sich, dass der actuelle Zustand eines Dinges oder einer Masse (darin auch dessen Afficirungszustand), ein nothwendiger causaler Factor seiner Veränderung, also seines nächstfolgenden Zustandes ist. Da dies der Wirklichkeit entspricht, so lässt sich in derselben keinerlei Widerspruch denken.

Das Werden in der hier beabsichtigten Bedeutung ist eigentlich nur eine Veränderung, ein Uebergehen der Zustände der seienden Dinge

in andere Zustände. Immer ist es nur das Ding, welches seine Zustände wechselt. Veränderung ist keine Vernichtung. Jene liegt in der Natur des Erschaffenen, diese bedürfte eine der Erschaffung aequivalenten Machtäusserung, während wir doch der Dignität des ewigen und daher durch nichts beschränkten Gottes nicht menschlich begrenzte, sondern ewige Zwecke zuschreiben müssen. Zustand ist nur ein Ansein ohne eigenes Sein, was daher auch nicht im wahren Sinne vernichtet werden kann; er hört aber auf an dem Dinge zu sein, sobald dieses einen andern annimmt. Mit dem Dinge, welches nicht zustandslos sein kann, gehört dessen Zustand der Wirklichkeit an. Dinge können weder vergehen, noch von ihrem Wesen etwas einbüssen, denn dann könnten sie mit der Zeit vergehen.

Ueberall im Werden wie im Sein erkennen wir den Ausfluss der Idee, dergemäss das Sein wie das Werden als Eine Continuität unentwegt keiner andern Leitung bedürftig in die Zukunft schreitet. Das so in der Natur erkannte, nur in intellectueller Bestimmung mögliche, nennen wir Intellectualität. (Siehe diese.)

Ihrer Bedeutung nach nennen wir die äussere Afficirung die innerhalb der Potenz der Dinge ihre Wirkungsart bestimmt, den zweiten Factor des Werdens. Da die Wirkung dann vermöge der eignen Kräfte der Dinge spontan erfolgt, so nennen wir die so gelösten Kräfte den ersten Factor. Die innerhalb des Gegebenen freie Causalität findet dagegen in der bezüglichen Freiheit des höhern Intellects zureichende Begründung.

Sein und Denken.

Wir haben die Erkenntnissquellen und die Tragweite der Erkenntniss über die von KANT gestellten engen Grenzen erweitern zu können geglaubt. Das Bild der Gedanken, die Erscheinung, verdeckt uns nicht mehr das Verständniss der Wirklichkeit, sondern eröffnet es uns. Das höhere unmittelbare Erkennen des eignen Daseins in der eignen Denkthätigkeit, bedarf nicht des vermittelnden sinnlichen Bildes, und wir gebrauchen auch dieses nicht um das Bild, sondern um die uns darin offenbarte Körperwelt zu erkennen, deren äusseres Dasein uns auf diesem Grunde erschliesslich ist. In den Umfang unserer Erkenntniss tritt zu der begrifflich zu berichtigenden directen die indirecte logisch erschliessliche, mindestens der sogenannten sinnlichen Erfahrung ebenbürtig ein, und die Wirklichkeit zeigt sich als ein so unverrückbar causalgesetzliches, dass sie ebendaher unsern wandelbaren Wissens-Objecten oder Zielen nicht entsprechen kann, aber auch eben daher uns doch die Möglichkeit bietet, bei erreichtem Verständniss ihrer Gesetzlichkeit, jeder rationellen Wissbegier, aus dem Wahrnehmbaren das Beabsichtigte zu ermitteln. Nur weil die Natur jeder Causalität Rechnung trägt ist wenigstens die Möglichkeit geboten, ein an sich gleiches Object oder Geschehen, bei den verschiedensten, aber erkannten ursächlichen Einflüssen als dasselbe; und ein abweichendes als so wirklich verschieden zu erkennen.

Aber weit entfernt, dass wir nun den Himmel stürmen könnten, bleiben uns ewig die Schranken des Unbegreiflichen. Giebt es aber solche unübersteigliche Schranken, so ist deren Erkenntniss, wie KANT dieses im allgemeinen so geistreich erwiesen, vor allem nothwendig, um sie nicht überschreiten zu wollen. Es müssen alle unsere Begriffe Ideen und Schlüsse ihre gleichsam lebensfähigen Wurzeln in der richtigen Erfahrung haben. Ausserhalb derselben ist nichts, was Jenen Beziehung zur Wirklichkeit, also Wahrheit geben könnte. Es ist auch bedingt, wie durch die verstandesrichtige Auffassung, so durch die vernunftge-

mässe Folgerung. Unterliegt es dann je nach seinem Werth der Prüfung aller Zeiten, so können wir diese doch nicht abwarten. In dem, was nach unsern Vernunftgesetzen geregelt erscheint, haben wir dann zeitliche menschliche Wahrheit. Und der Mensch soll wissen; dies sagt ihm seine Ausstattung und sein Bedürfniss, wie die ihm gegebene Fähigkeit, selbst die eignen innern Vernunftgesetze allseitig ihrer Bewährung nach zu prüfen. Bei alledem stehen wir an der Klippe des etwa beanspruchten absoluten Wissens, und um daran nicht zu scheitern, müssen wir meistens darauf vorsichtig verzichten, indem es oft der Feind des zureichenden Wissens ist. — Ewig verschlossen bleibt uns das Wassein der Dinge mit Inbegriff der eignen Seele. Nur ein einzelnes Merkmal des Wasseins des Atoms zeigt sich uns indirect in der Ausdehnung ihrer Viele.

Alle Erkenntniss kann nur durch directe oder indirecte intellectuelle Erfassung ermöglicht werden. Eine höhere Erkenntnissart giebt es nicht und kann es nicht in der bedingten Natur geben, wenn wir deren Intensität auch noch so erweitert denken können; wie wir dessen Gegentheil in allen Abstufungen ja bei den Thieren erkenntlich finden. Das fremde Ding muss sich also irgendwie dem Intellect offenbaren, das eigne Lebenswesen dem eignen Bewusstsein. Dies geschieht in uns durch unsre eigne intellectuale unbewusste Seelenthätigkeit, indem sie in bewusste intellectuelle Thätigkeit übergeht. Aber mannigfaltige Thätigkeiten des Lebenswesens führen nicht ins Bewusstsein, und können daher nur indirect und nur zum Theil erschlossen werden. Auch die bewusste Thätigkeit kann nur so erfasst werden, wie wir sie eben empfinden und denken. Ihre Ausgangsmomente wie ihre Ermöglichung und was sie selbst sein mag, bleibt uns ein ewiges Räthsel. An sich kann sie nichts sein, denn sie ist nur eine Modification der Seele. Denken wir diese hinweg, so ist damit auch ihre Thätigkeit hinweggedacht, und es bleibt von derselben nichts, was irgend wie oder was sein könnte. Wie sollen wir uns aber die Modification einer Seele denken, deren Wesen uns überhaupt unbekannt ist, und bleiben muss? Vor dieser Schranke müssen wir stehen bleiben.

Wenn wir nun auch, so ungeheuerlich der Gedanke sein mag, fremde Dinge ganz unserm Wesen einverleiben könnten, so würden sie uns immer noch gleich fremd bleiben. Sie können sich einzig und allein durch Wirkungen oder von ihnen ausgehende Wirkungen auf unsern Intellect, demselben offenbaren. Es wäre thöricht, auf irgend eine bessere oder auch nur andere Weise sich selbst oder die Dinge ausseruns erkennen zu wollen. — Da wir von den Dingen nur deren Zustände

oder Wirkungszustände erkennen, so ist der Satz gegeben: was die Dinge oder Wesen an und für sich sind, bleibt uns ewig unbekannt. Wir gewinnen so die Einsicht, dass wir auch solches erforschen zu wollen gänzlich vermeiden. — Es zeigt sich nun, dass alles dieses was unserer Erkenntniss enthoben bleibt, uns in keiner Weise tangiren kann; und dass folglich ein Wissen von demselben für unsere Erkenntniss ebenso unverständlich, als unbrauchbar sein würde.

Da das Denken sich als eine Modification der Seele darstellt, so muss in dieser alles das liegen, was jenes ermöglicht und zwar ursprünglich als entwicklungsfähig. Intellect, Verstand, Vernunft etc. wären leere Begriffe, wenn obiges nicht angenommen werden könnte. Wir müssen also der Seele, in dem Umfange ihrer Natur, einen dem entsprechenden geistigen Inhalt zuschreiben. Die immaterielle Natur des einheitlichen Wesens kann aber nur als eine Einheit gedacht werden, aus der gleichsam, wie aus einem Centrum, alle ihre unbewussten und bewussten Thätigkeiten ausstrahlen. Unser Verständniss erfordert es nun, dass wir der Seele nach ihren erkennbaren verschiedenen Wirkungsarten die entsprechenden verschiedenen Vermögen, Kräfte oder Eigenschaften zuschreiben. Wir thun dies aber in der Erkenntniss, dass man es dann nur mit unentbehrlichen und anwendbaren Abstractionen zu thun hat, deren Gültigkeit sich sofort ergiebt, sobald man die Seele wörtlich dafür einsetzen kann. Wenn man z. B. sagt, der Intellect denkt oder die Vernunft urtheilt, so lässt sich denken, die Seele urtheilt oder denkt. Obgleich man nun so der Seele so viele erschliessliche Vermögen zuschreiben könnte, als sich Wirkungen unterscheiden lassen, so ist es wiederum unser Verständniss, welches darin die erträglichste Beschränkung empfiehlt.

Wie kein Ding ohne äussere Afficirung thätig wird, so kann auch die Seele nur durch solche zum Denken angeregt werden. Da diese Anregungen mannigfach und dauernd sind, so entwickelt sich ihre Denkfähigkeit immer mehr und mehr, und da dieselben intellectuell, also mit Bewusstsein aufgenommen werden, so hält sie die Eindrücke fest, bis sie durch die folgenden verdunkelt oder verdeckt werden, so dass sie auch ohne die unausbleiblichen fernern Eindrücke des Denkstoffes nicht gänzlich entbehren würde. Das Grundstoffliche, welches wir auch Urzeichen nennen, kann die Seele sich nicht selber geben, wenn sie denselben auch in erweiterten, veränderten oder ergänzten Denkstoff umbilden kann. Die Erweckung jenes Grundstoffes ist von der Seelenthätigkeit absolut verschieden. Die blosse Afficirung, die der Recipirung vorhergeht, kann nun auch der Seele weder intellectualen, noch

intellectuellen Inhalt geben, sondern die intellectuelle Entwicklung entfaltet sich aus ihrem eignen inhaltlichen Sein. Fremde Denkresultate können eignes Nachdenken ersetzen, sofern sie verstanden werden, und können dann in hohem Grade zur Entwicklung des Verstandes beitragen; sie lenken oder leiten aber nur dem eignen Intellect mögliche Gedankenverknüpfungen. In der Seele muss also als ursprünglicher geistiger Inhalt gleichsam im Keime liegen, was sie bewegt, die ursprünglichen Begriffs- und Denkfähigkeiten überhaupt, Wurzeln vergleichbar, die ihre vielfältigen aus ihnen entwickelten Stämme, Aeste, Zweige und Blätter sammt Blüthen und Früchten tragen oder in die Lüfte hoben. — Jener Keim, jene Entwicklungsfähigkeit ist nicht blosse Form, es ist eine geistige Kraft, die ein Ideal wenigstens anstrebt und dazu beanlagt ist, die aber um thätig zu sein, der Anregung von demjenigen bedarf, worin sie zu wirken bestimmt ist.

Wie alle Dinge muss die Seele in einer empfänglichen Richtung afficirt werden, um in derselben ihrer Natur gemäss selbstthätig zu werden.

Da Sein und Wiesein nicht etwa eine Verbindung, eine Verknüpfung, sondern als Realität absolut Eins und dasselbe Wesen ist, indem jedes für sich genommen leere Begriffe sein würden, denen so keine Wirklichkeit entsprechen kann; und da das Denken als Modalität des Seins in dessen Wiesein einbegriffen ist, so ist auch unser Sein und unser Denken, in dem Zustande des Denkens eine und dieselbe Realität. Die Fähigkeit des Denkens in allen wirklichen Abstufungen ist eine charakteristische Eigenschaft aller Lebenswesen.

Die Seele als immateriell und intellectuell kann nur intellectuell erkennen; auch die sogenannte sinnliche Erkenntniss ist als Erkenntniss intellectuell. Sie kann also nur das erkennen, was ihr in ihrer Intellectuellität erkenntlich wird. Gefühle und Wahrnehmungen sind in ihrer Aktualität ein Gegebenes, doch sind dieselben in verschiedenen Limiten ausbildungsfähig. Das dem Naturintellect gegebene wird nach seiner Art der Naturbestimmung gemäss empfunden oder wahrgenommen; bleibt also auch so noch ein Gegebenes. Ehe es gegeben ist, kann man aber suchen es zu vermeiden, wenn man es nicht erstreben will.

Die Natureinwirkung verbunden mit unserer Seelenthätigkeit in ihrer Naturbestimmung giebt uns immer ein wahres und richtiges Bild oder Empfindung von den uns tangirenden Zuständen, doch kann unsere Auffassung mangelhaft sein, zumal wir mit freiem Intellect das Gegebene wohl unserer Absicht gemäss berichtigen, aber auch verfälschen können. — Wir wissen, dass wir auch noch mit dieser Einschränkung hiermit

weder mit alten, noch neuern herrschenden Ansichten im Einklang stehen. Auch bedarf der Satz ja noch präciserer Feststellung der angewandten Ausdrücke und ihrer Beziehungen. Zunächst ist ein wahres Bild eines Zustandes niemals dieser Zustand selbst, und von alledem, welches an ihm sein mag, ohne uns bis ins Bewusstsein zu tangiren, ist auch abzusehen. — So namentlich bei entfernten Gegenständen, die als solche den Naturverhältnissen unterworfen sind, denen man die Wissenschaft der Perspective entnahm: wenn jene uns wie in der Nähe erschienen, so wäre die Natur unwahr. — Das Wahrsein wird hier von dem entitätischen oder dinglichen Verhalten der Natur behauptet, soweit dasselbe uns actuell tangirt, also erkannt werden kann. Die äussern Erkenntnissmittel der gesammten uns tangirenden Natur bis zu unsern eignen höchsten Organen hinan können wissenschaftlich erkannt und erschlossen werden. Ueberall zeigt sich eine unverbrüchliche causale und gesetzliche Zielstrebigkeit, die dem Erkenntnisszwecke vollkommen entspricht, andern Naturzwecken gleichfalls dienend. Von den höhern Organen an entzieht sich uns die Spur der materiellen und dann folgenden intellectualen Thätigkeiten. Wir treffen sie erst wieder in der bewussten Empfindung oder Wahrnehmung. Diese sagen uns von den weitern Wirkungen in der Spurfolge nichts. Wir erkennen jene Wirkungen nicht; nur dass solche wie immer stattfinden, können wir erschliessen. Die dingliche Natur der Seele muss nun derartig begabt sein, die unendlich verschiedenen Einwirkungen ihrer Verschiedenheit nach zu deuten, so dass wir das Gegebene nur in solcher Naturdeutung erkennen; demnach als Empfindungen oder als Bilder von den wirklichen Zuständen, die sich uns auf diese Weise offenbaren. Man kann der Seele keine unerschliessbare, überflüssige und motivlose Fähigkeit z. B. die der Andichtung oder der Willkürlichkeit[1]) zuschreiben, und ihre freie Denkfähigkeit ist ein anderes nnd hierin machtlos. Die Seele in ihrer reinen Naturkraft ist also an die wirklichen entitätischen Wirkungen gebunden und in ihrer Deutung an ihre bestimmte und abgeschlossene Naturfähigkeit. Diese ist ohne Afficirung nicht potent.

Unsere Gesammtauffassung des Weltalls und dessen Schöpfers und die in dem ersteren erkannte Harmonie giebt uns nun die Gewissheit, dass der unermessliche Erkenntnissapparat in der Natur, sie ganz und gar durchdringend, nicht aufgestellt sein kann, um uns zu täuschen.

Zu den Erkenntnissmitteln gehören vor allem auch die menschlichen Organe und der eigne Körper, als die eingreifendsten Wirklichkeiten. Wie könnte da bei einem allgemeinen causalen Verlauf z. B. ein gleicher Wärmegrad vermittelst erhitzter oder kühler Organe auch gleichmässig empfunden werden? Ebenso ist es nur der Causalität gemäss, wenn ein krankes oder unnormales Organ zu unnormalen Wahrnehmungen führt, wie z. B. ein unnormales Auge. Bei der, nach den Farben, verschiedenen Brechung des Lichtes ist dies leicht denkbar. Im allgemeinen sind wir auch der Erkenntniss unnormaler eigner Zustände und Organe vor allem bedürftig. Diesem Bedürfniss entspricht auch das Schmerzgefühl. In zerstreuten Anführungen haben wir schon manches hier noch in Betracht Kommendes berührt, so dass wir uns noch darauf beziehen.

1) Selbst Phantasie und Traum haben doch ihren Boden im Erlebten. Nur das absolut Anhaltlose wird geleugnet.

Auffassung, Gefühl oder Empfindung sind überhaupt nicht in der unbelebten Natur, sind aber die Mittel zur Erkenntniss der äussern und innern Zustände und Verhältnisse. Nicht diese Mittel erkennen wir also ausser uns, sondern dasjenige, was sich uns durch dieselben offenbart, also z. B. nicht den Schmerz, sondern den leidenden Zustand unsers Körpers. Jener wird empfunden, dieser dadurch erkannt. Als ausser uns erkennen wir nicht ein Intellectuelles, welches in uns ist, ohne welches wir nicht erkennen könnten, sondern ein materielles Dieses, welches an sich die Eigenschaft hat, uns vermittelst der Naturmedien sein Dasein und seine Beschaffenheit kund zu geben. Wir können mit voller Sicherheit a priori wissen, dass, wenn man einen Körper, abgesehen von verdeckenden Medien, aus Tausend oder unendlich verschiedenen Gesichtsörtern gleichzeitig betrachten könnte, z. B. seiner Form nach, dass sich immer seine actuelle Form ergeben würde. Jede Abweichung wäre nur eine Andeutung causaler Beeinflussungen, z. B. des Lichtes, der Wärme etc., oder auch verschiedener Ferne. In jeder qualitativen Hinsicht kann man ebenso urtheilen, was sich aber nur bei bestimmten wiederkehrenden Verhältnissen bestätigen liesse. Demnach kann nach Aeonen Jahren noch manche jetztzeitige Beobachtung als richtig oder mangelhaft erkannt werden, und ein Fehl könnte nicht in der Natur, sondern immer nur in der intellectuellen Auffassungsweite liegen. Je nach den Zielen liegt ja unsere Fehlbarkeit näher oder ferner. Gerade damit unsere Wahrheit noch Geltung habe, muss, wie wir unsern Anschauungen zu Grunde gelegt haben, auf Unfehlbarkeit verzichtet werden, zumal die damit verknüpften Consequenzen in unserer bedingten Welt nicht Raum haben.

Das Seiende kann sich uns nur in Wirkungen, die unsere Seele afficiren, offenbaren. Was dann in unserer Erkenntniss der eignen Auf-

fassungsart angehört, nennen wir rein subjectiv, und das Unterschiedliche, welches derselben nicht angehören kann, rein objectiv. In unserm eignen Wesen ist die innere Thätigkeit eine mannigfaltige. Es ist zugleich in unbewusster, wie in bewusster Thätigkeit, und in Beidem erkennen wir vielfältige Richtungen. Wenn wir nun die unbewussten Kräfte der Seele von ihren bewussten, oder ins Bewusstsein führenden unterscheiden, so muss doch die Einheit der Seele gedanklich festgehalten werden, denn sie hat als immateriell und spirituell keine Theile, und ihre unbewusste Thätigkeit ist als Grundlage zum Denken gleichmässig nothwendig mit der bewussten. Mit jener würde auch das Leben, folglich auch das Bewusstsein aufhören.

Indem wir alle bewussten Thätigkeiten der Seele Intelligiren oder Denken im weitern Sinne nennen, so ist das Denken im weitern Sinne eine Charakteristik der Seele oder des Lebens überhaupt, wie die Zeit, d. i. die Dauer, eine Charakteristik alles Seins ist. So erkennen wir denn auch in uns nicht unmittelbar das Sein, sondern das thätige, denkende Sein. Ebensowenig erkennen wir ein blosses Denken, oder blosse Vorstellungen, denn das sind so nur abstracte Begriffe. Erst die im Denken liegende actuelle Bedeutung kann sie erfüllen. In der Continuität des immer inhaltlichen Denkens erkennen wir die damit identische Continuität des Seins, in solcher thätiger Modification. Der unterschiedliche Inhalt des Denkens giebt demselben auch die unterschiedliche Bedeutung.

Man hat erschöpfend und unwiderleglich bewiesen, dass wir im Bewusstsein nur Vorstellungen haben können, und nichts als solche. Es bedeutet dasselbe, als wenn wir sagen: wir können nur intelligiren oder Denken im weitern Sinne. Unsere Definition des Intelligirens oder Denkens und der Vorstellung, beides im weitern Sinne, schliesst dies ja in sich. Wollte man aber deshalb die Bedeutung und Tragweite des Denkens oder der Vorstellungen als aufgehoben oder auch nur als eingeengt betrachten, so ist dies weit gefehlt. Als blosse Vorstellung unterscheidet sich zwar keine von der andern, und über Vorstellungen kommen wir nicht hinaus, aber die weiteste Unterschiedlichkeit liegt in ihrer jedesmaligen Bedeutung. Dadurch wird der intellectuelle und geistige Inhalt des Denkens zur unerschöpflichen Quelle menschlichen Wissens und Forschens. So ist uns denn auch Vorstellung oder Denken nur das, was es uns bedeutet; aber es kann uns das Höchste bedeuten, denn Höheres ist uns nicht fassbar. Können wir uns doch selbst das höchste Sein nur als ein denkendes erschliessen, indem wir den Begriff bis zur Unbeschränktheit erheben, als aller menschlichen Versinnlichung entrückt. Und die Erkenntniss der Aeusserung des höchsten

Denkens in der uns umgebenden Natur ist dem menschlichen Denken zwar nicht offen, doch auch nicht so verschlossen, um demselben nicht ein ewig erweiterungsfähiges Verständniss darzubieten. Mit solchem Verständniss, auf welcher Stufe es auch noch stehe, empfängt jeder Denkende die mit dem Wissen sich steigernde Erkenntniss des Sollens. Ist das Verständniss der Fähigkeit wie der Erreichbarkeit nach, wie alles, was den Menschen auszeichnet, unstreitig eine Gabe der Natur, so liegt in dieser Naturgabe auch die höhere und höchste Anforderung, als des Sittengesetzes breiteste Grundlage, dass jedes Leben seinen Fähigkeiten entsprechen solle. Dies bedingt, dass jeder in seiner Handlungsweise unbestechlich seinen bessern Ansichten Folge geben soll.

Wir beziehen das Denken immer auf die Seele selber, denn nur die Seelenthätigkeit, die intellectuale wie die intellectuelle, erregt das Denken, wie das Bewusstsein im Denken. Die Einheit in beidem wie die Möglichkeit einer verknüpfenden oder synthetischen Einheit im Denken ist eine einfache Consequenz der einheitlichen Natur der Seele. Ihre Thätigkeiten strahlen aber von dieser ihrer Einheit aus und lassen uns zu gleicher Zeit das Mannigfaltige erkennen, sammt manchen absolut gleichzeitigen Thätigkeiten, wie z. B. neben unserm bewussten Denken die ununterbrochenen intellectualen Lebensthätigkeiten. Eine Einheit mit mit absolut einheitlicher Wirkung ist daher eine Fiction, der auch die mannigfaltigen und selbst die gleichzeitigen Thätigkeiten jedes Atomwesens widersprechen.

Die Gottheit.

Indem wir denken, empfinden und wahrnehmen, wie alle unsers Gleichen, wirft sich uns aus der Fähigkeit des Denkens selbst, die unabweisliche Frage auf: woher sind wir? Woher empfingen wir die Gabe des Denkens? Eine Antwort, die schliesslich darauf hinauslaufen würde: wir sind, weil wir sind, zeigt sich bei dem geringsten Nachdenken inhaltslos.

Wir finden uns ausserdem in einer Welt von unbegrenzter Mannigfaltigkeit unter körperlichen Dingen, selbst mit einem Körper ausgestattet. An alledem darin Veränderlichen und mit uns Continuirenden, nehmen wir erst die eigne Continuität unsers Daseins wahr. Unsre Wahrnehmungen der Dinge sind ganz absolut von der Oertlichkeit derselben abhängig. Sie müssen also wie wir, und mit uns sein; was uns auch ganz natürlich erscheint, da wir uns einmal in solchem Gesammtsein aufgenommen finden. Unsre Frage erweitert sich also, und betrifft nun die allgemeine Ursache; denn die Nothwendigkeit der Ursächlichkeit setzen wir als ein allgemeines Erkenntniss und Erwiesenes voraus. Sie ist eine ganz allgemeine Wahrheit, denn das Nichts kann nichts hervorbringen noch verändern. Geschieht dies durch ein Etwas, so muss es dazu zureichend befähigt sein.

Selbst in der begrenzten Naturcausalität wirken hervorragend immaterielle Kräfte. Eine hohe, eine höchste immaterielle geistige Causalität, ausserhalb der Natur ist daher sehr wohl denkbar.

Man könnte nun unsre Frage beantworten: »Die Welt war ewig; da bedurfte sie keiner Ursache und keines Entstehens; und nicht Ursächlichkeit, sondern die Nothwendigkeit beherrscht das Werden in ihr«. Was man auch annimmt, so muss man dessen Consequenzen ziehen. Die Ewigkeit giebt dem als ewig Gedachten eine Dignität der Unbeschränktheit, da vor ihm nichts war, was es hätte beschränken oder bedingen können; und waren der Ewigen Unzählige: eine vollkommene Gleichheit gegenseitiger Bedingtheit; da eben nichts Ungleiches vorher-

gehen konnte. Nun finden wir in der Natur weder jene Gleichheit noch irgend Etwas, dem wir solche hohe Dignität zurechnen könnten. Es ist eben alles bedingt, und höchst mannigfaltig, einer Weltidee entsprechend, bedingt, und trotz innerer Begabung immer auf Anderes angewiesen. Nicht allein das Sein und Wassein, auch ganz besonders das Wiesein der Dinge beansprucht seine Herkunft und alles was Erfahrung und Wissenschaft uns hierüber lehrt, beansprucht causale Aufklärung; die mannigfaltige Begabung der Atome selbst, und nicht minder die Ermöglichung des intellectuellen Denkens, Empfindens und Wahrnehmens. Alledem gegenüber ist die Materie, die dem Leben offenbar aeonenlang voranging, als Ursache, ein relatives Nichts.

Stellt man nun die absolute Nothwendigkeit ein, so hat man ein Wort mit dem sich streiten lässt, aber keinen Begriff. Es kann vieles nothwendig sein, aber immer nur in einem Verhältniss zu einem Andern. Bei jedem Geschehen müsste man also antworten, warum es nothwendig sei, und da haben wir nichts anderes als das Verhältniss der Causalität.

Kann die Welt ihrer Bedingtheit wegen nicht ewig gewesen sein, so muss denn dasjenige, was wir als ihre Ursache ermitteln, unsern nothwendigen Regress der Ewigkeit, den wir bei der Welt vermissen, unbedingt zulassen, denn sonst müssten wir auch diese Ursache wiederum als bedingt betrachten, und so immer fort.

Das Erforderniss der causalen Zulänglichkeit hebt sich schon aus dem Causalgesetz hervor. Dieselbe ist nur zu beurtheilen nach der eingehendsten Erkenntniss dessen, welches solche Causalität erfordert, also der Welt ins Gesammt, wenigstens in so weit dieselbe uns im allgemeinen erreichbar ist. Wir können uns also solche Erkenntniss nicht noch durch Reducirung auf ein vermeintliches a priori, oder durch Abstrahirung von aller Erfahrung, störende Einfächerung, oder wie immer, verkümmern lassen. Die fortgeschrittenen Wissenschaften wären nicht auf solchem Wege errungen, und konnten doch auch nur von Wahrheit zur Wahrheit schreiten.

Wir haben innerhalb der Natur, die materiellen Kräfte und die intellectuelle Seele, der sich die intellectuellen Anordnungen in der Natur gar nicht verbergen können. Dem entsprechend muss die Weltursache geistiger, und zwar der höchst denkbaren geistigen Natur sein.

Eine solche Ursache müssten wir auch schon deswegen erschliessen, weil wir innerhalb der Natur so manches, wie den erwähnten Intellect etc. finden, welches seine Ursprünglichkeit offenbar nicht weltlichen Stoffen entnehmen konnte. Der Natur kann man solches nicht zuschreiben; denn Natur ist entweder die Welt, wie sie ist, oder wir begreifen

damit schon die göttliche Einwirkung, die ja erst erschlossen werden soll. Im erstern Fall hat man neben der Welt, oder in derselben kein Ding, was man Natur nennen könnte, und blosse Begriffe kann man nicht wirken lassen. Dahin gehört auch der von den Materialisten statt der Causalität augenommene falsche Begriff der wirkenden Nothwendigkeit.

In der unserm Wissen zugänglichen Welt erkennen wir ein Sein und ein Geschehen. Wenn Beides auch Eins ist, so müssen wir es doch von beiden Seiten betrachten. Wie unser eignes Sein, erkennen wir alles darin als bedingt und finden, dass so weit unser Regress auch zurückschreiten möge, niemals das absolute Nichts demselben habe vorhergehen können; da aus demselben Nichts hätte entstehen können. Wir erkennen alles Sein und Geschehen als bedingt und im Geschehen schliessen wir nothwendig auf Bedingungen, die dasselbe in der erkennbaren Weise regeln, das harmonische Ineinanderwirken ermöglichend. Unser Regress postulirt daher als nothwendig ein dem allen vorhergehendes Bedingendes, sowohl des Seins dem Entstehen nach, als des Geschehens seinen Bestimmungen nach, und zwar als für das alles zureichende Ursache ohne wiederum selbst bedingt zu sein.

Wenn wir uns auch das erkannte Sein als ewig denken wollten und das Geschehen als eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen, so wäre doch in dem gesammten Sein und Geschehen nicht das Unbedingte anzutreffen, und einem Bedingten lässt sich keine Ewigkeit zuschreiben. Wir müssen also das Bedingende, selbst Unbedingte, ausserhalb dem Gesammtumfange des Bedingten suchen. Denken wir uns aber ein solches unbedingtes Wesen, so kann uns dasselbe, sammt seinen Eigenschaften, innerhalb der nur im Bedingten entwickelten Erkenntniss, nicht fasslich sein. Wäre es dies so wäre es eben nicht solch höchstes Wesen, könnte es nicht sein. Zunächst muss uns also sein Dasein ebenso nothwendig als unbegreiflich erscheinen, unbegreiflicher als uns unsere eigene Seele ist. Dies ist ein ewiges Dasein, als ebenso nothwendig wie unbegreiflich.

Was uns hindern müsste die uns unausdenkbare Ewigkeit in die Materie zu setzen, deren bedingte und beschränkte Wirkungen uns doch zu vertraut sind, das eben giebt ihr die Würde, sie dem Dasein der Gottheit zuzuerkennen, denn dieses Unbegreifliche können wir nur in dem Unbegreiflichen selber setzen.

Es genügt ja keineswegs sich eine Ursache zu denken etwa wie die Bewegung, die nichts ist ohne dass ihr etwas zu Grunde liege, oder wie die Materie, das Bedingteste unter dem Bedingten, sondern es bedarf einer zureichenden Ursache, namentlich auch der intellectualen Bestimmungen in der Natur, deren Aeusserungen uns keineswegs verborgen sind, indem alles was sich unsern Beobachtungen und unsern vielseitigen Einblicken in die Natur und deren wunderbar zusammenstimmende Verhältnisse eröffnet, hierin zur Geltung kommt. Was in dieser Hinsicht postulirt werden muss, ist mindestens das Höchste uns in derselben denkbare: die Intellectualität; und nicht etwa nach unserm Begriff von derselben, sondern wiederum in uns unbegreiflicher Vollkommenheit dahin gestellt.

In einem vorangehenden Artikel haben wir die in der Welt herrschende und im Sein und Walten sich bekundende Intellectualität und deren Ausgang von einer einheitlichen höchsten geistigen Idee begründet, so dass wir hier daran Beziehung nehmen. Wir haben auch schon festgestellt, dass es keine Intellectualität geben kann ohne causale intellectuelle Bestimmung, keine waltende Idee ohne deren geistigen und intellectuellen realen und existirenden Urheber oder Gott. Die Gottheit ist also als Geist mit dem Inbegriff höchster Intelligenz aufzufassen, weil unsere Erkenntniss nicht höher geht. So erst findet die Erforschung der Intellectualität und der ihr zu Grunde liegenden Idee Begründung und Klarheit und die eigne Intellectuellität erkennt die einzige Möglichkeit ihres Ursprungs.

Als unbedingt muss Gott ewig sein, wie er als ewig unbedingt sein muss. Indem nun seine absolute Unbedingtheit seine Einheit erfordert, so war nichts da, was ihn beschränken konnte, was zu der Idee seiner höchsten Vollkommenheit und Allmacht führt. Als höchste Intelligenz kommt ihm die Allwissenheit zu, aber gewiss nicht nach menschlicher Ansicht und menschlicher Ergründung. — Die Nothwendigkeit ist nicht von unserer Begreiflichkeit abhängig. Es kann uns vieles als nothwendig erscheinen ohne begreiflich zu sein. Alles Gegebene müssen wir als solches anerkennen, wie z. B. unser Denken, das auch nicht begreiflich ist. Unbegreiflich ist auch das eigne Dasein und das der Welt, die uns erst begreiflicher wird mit dem Dasein der Gottheit. Es ist ersichtlich, dass an der Unbegreiflichkeit Gottes auch die seines Werkes, seiner Welt, Theil hat. So bedarf es um die ganz allgemeine Nothwendigkeit der Causalität einzusehen keineswegs der transcendentalen Erkenntniss des innersten ursprünglichsten Verhältnisses zwischen der Wirkung und ihrer Ursache und der innern geheimen Natur der darin liegenden Thätigkeit. Die sich folgenden Zustandsveränderungen in denen wir überall jene Abhängigkeit erkennen, sind nur die nothwendigen, aber auch die zureichenden Erfahrungsausgänge zu dem in Verbindung mit unserer Denkgesetzlichkeit sich daraus ergebenden Postulat des in unserm Ar-

tikel über die Causalität ausgeführten Gesetzes. Jeder Widerspruch dagegen lässt sich als denkwidrig erweisen. Aus dem absoluten Begriff der Nothwendigkeit lässt sich gar nichts erweisen, da die Nothwendigkeit eben nie absolut sondern immer durchaus abhängig ist von einem Etwas, welches erst eine gewisse Nothwendigkeit erfordert. Ebenso ist es mit jeglichem zu einem gewissen Werden Beziehungslosen, oder in solcher Beziehung Unzureichenden, was wir in dieser Hinsicht ein relatives Nichts nennen. — Dazu bedarf jedes besondere Werden z. B. dasjenige welches wir als intellectual erkennen seinen zureichenden Anlass, ob wir denselben Ursache oder wie immer nennen. — Wenn auch nur ein entitätisches Etwas erkannt wird, so lässt sich daraus schon mit absoluter Gewissheit schliessen, dass wenn solches ist, auch ein beziehliches Etwas von Ewigkeit her gewesen sein muss.

In unsern Ausführungen über die Afficirung, das Werden und die Intellectualität, glauben wir auch die noch offenstehenden Bedenken gegen die Begründung der allgemeinen Causalität gehoben zu haben, indem wir uns deshalb auch noch auf unsern Artikel über die Erschliessung beziehen. Auch auf die Existenz Gottes soll nicht bloss dieser Artikel, sondern unsere Gesammtauffassung des Universums, indem wir jedes Einzelne als in der allgemeinen Harmonie denkbar zu fassen versuchten, hinweisen.

Wenn wir uns auch ein transcendentales Ideal z. B. »als Inbegriff aller Realität und als Grund aller Realität« a priori denken könnten, so lässt sich doch dessen Realität nicht etwa auf den beziehungslosen Begriff der Nothwendigkeit begründen, geschweige »als allerrealstes Wesen«, oder gar als alleinige Realität. Nothwendig ist, dessen Nichtsein unmöglich ist, sofern Etwas von seinem Dasein Abhängiges ist. Zuallererst muss also dieses Letztere erforscht werden. Und da nichts mit Gültigkeit erschlossen werden kann als was sich in aller Beziehung auf einen massgebenden Erfahrungsausgang gründet, so haben wir uns dieses voraussetzungslos zur Richtschnur genommen. Unser Erfahrungsausgang ist die existirende Welt in ihrer erkannten oder erschlossenen Beschaffenheit, und insbesondere alles in Beziehung zu derselben in diesen Blättern Angeführte.

Wenn wir so das Dasein der Gottheit erschlossen haben, so liegt darin schon implicite seine Realität. Blosse Gedankendinge als Ideen oder Ideale haben in der Wirklichkeit, auf die es eben ankommt, gar keine Bedeutung als selbstwirkend. Als Grund alles Bedingten ist sie auch der Grund aller bedingten Realitäten. Diese bedurften des Entstehens dem Sein wie der intellectualen Begabung nach, wie sie einem

Jeden, der einheitlichen göttlichen Idee gemäss, in so mannigfacher abgemessener Weise zu Theil ward. Das Verhältniss Gottes zu Welt ergiebt sich also als das des Schöpfers und Erhalters zum Erschaffenen, und keineswegs als Weltseele.

Als höchstes Wesen kann die Gottheit nur eine Einheit sein, was auch aus der einheitlichen göttlichen Idee hervorgeht. So sagt auch Kant, obgleich er nur die Idee der Gottheit behandelt: »Weil man nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes Urwesen voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen«, p. 448.

Eine Vielheit oder Mehrheit, als gegenseitig nothwendig bedingt, entspräche nicht derjenigen Unbedingtheit wie sie Einem ewigen Wesen eigen sein müsste. Vielheit ist immer Bestimmung schon der Zahl nach. Was hätte jene bedingten Wesen bestimmen oder bedingen können denn als wiederum Ein unbedingtes ihnen vorangegangenes Wesen? Vor allem kann die Gottheit nicht etwas sein, wo uns noch Höheres denkbar bliebe.

Finden wir die Welt so eingerichtet, dass sie wie von selber gehen kann, dass sie in allem Nothwendigen ursprünglichen Bedingungen Folge gebend, auch lebendigem und freiem Willen Spielraum lassend, keines höhern Eingreifens bedarf, so kann das nicht als Grund eigner Ursprünglichkeit aufgefasst werden: das alles zeigt sich als a priori erschliesslich aus der Vollkommenheit, Allweisheit und Allwissenheit Gottes. So weit unsere praktischen Forschungen gehen können, werden wir also immer auf naturgemässe Ursachen treffen: wären aber jene Forschungen auch noch so erfolgreich, so wird doch immer der letzte Grund nur erschlossen, nimmer sinnlich erkannt werden können.

Die Erkenntniss der Gottheit erklärt alle den Dingen innewohnenden Bestimmungen und Kräfte, wie sie auch deren Dasein erklärt. Ob man aber den Trieb oder Drang solchen Bestimmungen gemäss zu wirken, Willen oder wie immer benenne, ist gänzlich belanglos, und lässt unser Wissen unbereichert. Der Ausdruck setzt aber ein erkennendes Wollen voraus, und verliert seine Bedeutung im anderweitigen Gebrauche. Wollte der Kantianer Schopenhauer damit die verneinte virtuale Ursächlichkeit ersetzen, so ist dies weit gefehlt. Wir müssen uns hier begnügen auf unsere Afficirungstheorie zu verweisen. Selbst was in der Idee schematisch gewollt ist, kommt immer nur innerhalb eines weiten Schemas zur Ausübung, so dass man auch hier von einem be-

stimmten Wollen nicht reden kann. Bei einem Bach der in die Tiefe stürzt, wäre der Wille aller Erdatome betheiligt.

Es ist ein Irrthum, wenn man annimmt, dass der Materialist, indem derselbe behauptet, dass die Materie und deren Atome das einzig und allein ewig existirende sei, dass sie ohne höhere Bestimmung in Wirksamkeit stehen und auch Einzelnes eigenen Bedürfnissen nach sich verändere und verändert habe; dass solche und ähnliche Folgerungen sicherer und gewisser wären als philosophische und metaphysische Erkenntnisse, weil sie dem, was direct anschaulich ist, näher entsprechen.

Wir stehen nicht an die Erschliessung des Atoms mit unserer höchsten Erschliessung, der des höchsten Wesens in Parallele zu stellen. Ganz in demselben Verhältniss wie der Erkenntniss nach die erschlossene Gottheit zu der erkannten Natur steht, gerade so und im ähnlichen Verhältniss steht das erschlossene Atom zu der erkennbaren Materie. Wir erkennen nicht, wir erschliessen und mit vollem Recht, dass die Theilbarkeit der letztern unzählige mal weiter geht als die Sichtbarkeit des Getheilten und kommen so gedanklich zu dem nicht mehr Theilbaren, dem Atom, welches also weder sichtbar noch irgendwie direct erkennbar ist; denn für die Ausdehnung des noch Sichtbaren lässt sich die sie ermöglichende Ursache nicht abweisen. Erforderte die Ausdehnung keine Ursache, so müsste man sich dabei beruhigen und von Atomen könnte keine Rede sein. Ebenso erschliessen wir, dass die Natur und deren Zustände durch ihr Dasein auch das Dasein eines ewigen Wesens als ihrer nothwendigen und zureichenden Ursache erweise. Und ganz ebenso können die weitern angeführten materialistischen Behauptungen nur metaphysisch erschlossen werden. Erkannte Veredelungen und Verkümmerungen der Einzeldinge und deren Anpassungen an die mitbestimmenden Verhältnisse sind natürlich davon ausgenommen.

Dass die Natur der Atome oder der Materie uns nichts von einer im Weltgetriebe doch nothwendigen intellectualen Bestimmungsfähigkeit sagt, die also auch nicht von ihnen ausgesagt werden kann; dass den Atomen die mit einer ewigen Herkunft nothwendig verbundene unbeschränkte Dignität gar nicht zukommen könne, haben wir bereits anderweitig ausführlich dargelegt. Wir haben ferner bereits erwiesen, dass die Nothwendigkeit ein blosser Begriff ist, durch dessen Hineindenken in das wirkliche Geschehen nichts ausgerichtet wird. Verhältnisse müssen schon sein, ehe eine auf sie bezügliche Nothwendigkeit entsteht oder das was wir als solche einsehen. Abstrahiren wir von dem, was

eine bestimmte Consequenz nothwendig macht und nennen sie, oder als solche das Geschehen nothwendig, so ist damit weder etwas gedacht noch gesagt. Man hat da für den mangelnden Begriff nur ein Wort gefunden. So muss auch der uns allerdings leitende Begriff der Causalität so aufgefasst werden, dass wir von unserer Begrifflichkeit der Wirklichkeit nichts andichten wollen, noch in sie hineintragen können. Wir haben die Gesetzlichkeit in der Natur aufzusuchen, nicht in sie hineinzulegen. Es widerspricht nicht unserm Begriff der Ursächlichkeit, wenn man in der Natur irgend eine Ursache schlechthin absolut nicht finden kann. Alle Ursachen sind nur relativ. Wenn z. B. zwei Körper sich gegenseitig dem Gravitationsgesetze gemäss gegenseitig anziehen, so ist die causale Annäherung damit erschöpfend erklärt. Man kann sich als entitätisch daseiend die zwei Körper mit ihrer Anziehungskraft in der abnehmenden Entfernung denken, und zugleich, dass absolut nichts weiteres, also auch keine Ursache schlechthin, gedacht werden soll.

So hoch wir die Begabung der Menschheit auch anschlagen, und wie tief die menschliche Wissenschaft auch in die Geheimnisse der Natur einzudringen vermag, so ist es doch eigentlich das Wissen, das uns gerade zur Bescheidenheit führt, indem wir in dessen Grenzen überall unsere Beschränktheit erkennen. Daher ist der Gedanke im Allsein das höchste der Wesen als Mensch zu sein, wie es der Fall wäre in einer Voraussetzung, dass die Natur im ewigen Sein nur von sich selber abhinge, wie uns scheint, kaum vorübergehend festzuhalten. Ebensowenig lässt sich die Materie, die offenbar allem Leben und Pflanzenthum vorausgegangen, auch nur als dessen zureichende Grundursache anerkennen, geschweige als das Allwirkende und sich selbst Genügende. Die Ewigkeit selbst kann nicht als ein Bestimmendes gedacht werden. Es liegt in ihr nur die Negation jeglicher Bedingung und Beschränkung. Daher muss das was ewig war (wie die Gottheit), frei von jeder Bedingtheit und Beschränkung sein. Bestimmte und verschiedentlich abgemessene Kräfte und Kraftrichtungen hätten daher in den Atomen auch bei der Annahme ihrer Ewigkeit nicht die mindeste Erklärung.

Wir ersahen, dass von dem gelehrten Hern Dr. und Professor J. E. Erdmann hervorgehoben wurde: »Es scheine ihm, dass sogar gelehrte Theologen sich die Frage nicht aufgeworfen haben, geschweige denn richtig beantwortet: wie es möglich sei, die Welt als von Gott geschaffen anzusehen und doch von unverbrüchlichen Naturgesetzen zu sprechen«. In voller Würdigung dieser Frage, auch für uns, stehen wir nicht an

unsere Weltanschauung auch diesem geforderten Aufschluss nach zu prüfen.

Es hat keine Schwierigkeit einzusehen, dass die von Gott geschaffene todte Natur in seiner Weisheit so ausgestattet sein konnte, ja musste, um ewig ihren allseitigen Bestimmungen nach, also nach unverbrüchlichen Naturgesetzen wirksam zu sein. Man hat aber den Willen Gottes nicht nur in demjenigen zu sehen was er bestimmt hat, sondern auch in dem was er zulassen wollte, indem Beides vereint seiner göttlichen Idee entspricht. Man hat die Weltatome nicht als ein schon mit ihm Seiendes, sondern als ein von ihm seiner Idee gemäss Erschaffenes zu betrachten. In ihrer Ausstattung lag da schon die Bedingung ihrer fortan ewigen gesetzlichen Wirksamkeit. Das Werden bildet in seiner Veränderung immer neue aktuelle Verhältnisse, und diese allein sind es, die immer das folgende Werden insbesondere bestimmen. So wirkt ein Jedes seiner Ausstattung gemäss, aber doch nur wie es den äussern Verhältnissen nach bestimmt werden kann und bestimmt wird. Der darin den actuellen Verhältnissen überlassene Einfluss, so wie der durch die endlose wenn auch gesetzliche Veränderlichkeit gegebene Spielraum ist also in der Idee gewollt. Vor allem ist aber dem Menschen durch seinen freien Intellect eine wenn auch keineswegs absolute doch freie menschliche Causalität überlassen. Das menschliche Wollen kann nur im Gegebenen activ werden; es kann nicht schaffen noch entschaffen. Seine Causalität tritt sofort in die allgemeine Naturcausalität ein, hat darin aber unbeschränkten Spielraum, letztere zu benutzen und zu lenken, nur entziehen kann es sich derselben nicht. Alles Wollen bedingt intellectuelle Motive irgend eines Grades, und auch diese müssen sich an irgend ein wie und wann immer vorher Gegebenes knüpfen. Ebenso wie kein Denken stattfindet ohne Denkstoff. Wie sehr nun auch der Mensch in seiner Motivirung durch gegebene Verhältnisse beeinflusst sein mag, dieselbe ist immer ein intellectuelles Resultat, das in der Natur nicht vorgeschrieben noch vorbestimmt ist, und nur in uns statthaben kann. In der Natur selbst finden wir die Einwirkung der intellectuellen Causalität in dem beschriebenen Masse vollkommen zulässig; sie muss also in der göttlichen Idee gewollt sein. Wir übergehen, dass ersichtlich dem Leben überhaupt eine gewisse nicht vorbestimmte Causalität zusteht. — Sofern man nun noch das freie Geschehen als mit Gottes Allwissenheit in Widerspruch stehend finden möchte, weil wir ein Künftiges nur durch Folgerungen ermitteln, so dürfen doch göttliche Eigenschaften nicht nach menschlichen Verhältnissen begriffen werden; jedenfalls kann Gottes Allwissenheit

seine Allmacht nicht beeinträchtigen. — Die Naturgesetze sind aber nur eine nothwendige Folge der göttlichen Ausstattung der Natur und jedes Einzeldinges.

Unser Regress, den uns unser Dasein und das Dasein der Welt und unsre Erkenntniss ihrer wunderbaren Beschaffenheit unabweislich aufdrängt, findet alledemnach nirgend zureichenden Grund, als in der Erkenntniss des ewigen Daseins Gottes. In dieser Erkenntniss erhellt sich uns Alles in genügender Klarheit, indem auch Alles seine genügende Erklärung findet.

Nennen wir das unbedingte Urwesen Gott oder die Gottheit — kein Name reicht hinan — ist es doch in jeder erhabenen Denkrichtung das Höchste. Wir werden dem Begriffe näher sein, je allgemeiner wir ihn fassen und belassen. Es lag eine hohe Weisheit in jener uralten israelitischen Vorschrift, die den Namen der Gottheit zu nennen verbot, womit nicht nur jedes äussere, sondern auch jedes innere Bildniss ausgeschlossen war. Der menschliche Gedanke trägt immer das Gewand seiner irdischen Abkunft, und reicht nie hinaus über seine bedingte Sphäre, wenn man das Unbedingte gedanklich zu gestalten unternimmt.

Wir blicken hinauf zur Gottheit wie zu einer unendlichen, unnahbaren Höhe; aber ihre unbeschränkte Grösse bringt sie uns doch wiederum, als das in der Natur sich uns Offenbarende und Allwaltende, so nahe. — Die Natur in ihrem Sein, Werden und Geschehen ist ihre Gottessprache und Naturschrift. Sie zu hören, zu lesen bedarf der erweckten Vernunft, in der doch auch der Abglanz eines göttlichen Funkens glimmt, der sie befähigt, Ersichtliches zu begreifen und Geheimnissvolles zu deuten.

Die Antinomien Kant's.

Unter Antinomie versteht KANT den Widerstreit der Gesetze der Vernunft. — Würde etwas behauptet, von dem man mit gleichmässig gültigen Vernunftgründen das sich Widersprechende erweisen könnte, so ist solche Behauptung, des Widerspruchs wegen, nicht aufrecht zu erhalten. Sophismus und Trugschlüsse wären da ausgeschlossen, indem vorausgesetzt wird, dass die sich entgegenstehenden Erweise gleich unwiderlegbar seien. Es ergäbe sich dann, dass man über den behandelten Gegenstand nichts ausmachen könne, was hier eine Vernichtung unserer höchsten Erschliessungen bedeuten würde. Die schliessliche Begleichung, dass man sich um nichts gestritten habe, »weil Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts seien«, p. 400, hebt zwar die Bedeutung der Antinomien für uns auf, da sie überhaupt nur Geltung für uns haben können, wenn sie durchgehends mit realer Beziehung gestellt werden. Dies haben wir in dem Folgenden versucht, um selbst alle scheinbare Bedeutung der KANT'schen Antithesen gegen unsere Erschliessungen abzuwenden. Wie KANT selbst hervorhebt, gehen die Schlüsse theils im Obersatz auf reale Dinge und werden im Untersatz auf Erscheinungen bezogen, p. 395. Gerade diese Beziehung hat für uns gar keine Bedeutung.

KANT stellt als eine Forderung der Vernunft den Grundsatz auf: »Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben«, p. 332. Er lässt dies zwar nicht für Erscheinungen, aber ausdrücklich für reale Dinge gelten, p. 337, 394. Der Unterschied ist also nur der, dass KANT nur Erscheinungen, wir nur reale Dinge kennen.

Wir lassen nun die Antinomien der Reihe nach folgen. Der geneigte Leser wolle aber dabei KANT's Kritik zur Hand nehmen.

Erste Antinomie.

P. 344. Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Wir halten diese Thesis aufrecht. Der Beweis scheint uns aber nicht vollständig. Ein Weltanfang ist besonders deshalb nothwendig, weil die Welt als ein Bedingtes nicht ewig sein konnte. Ist die Welt oder war und ist überhaupt Etwas, so ist damit auch die von uns ganz unabhängige Zeit; und jedes Etwas, wie das Ganze, ist dann in der Zeit.

P. 345. Antithesis. Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes unendlich.

Der Erweis gründet sich darauf, dass dem Anfange eine leere Zeit vorhergehen müsse, in welcher kein Entstehen möglich sei, man mag annehmen, dass es von sich selbst oder durch eine andere Ursache entstehe. — Es genügt, dass das Letztere möglich und nothwendig sei. Warum gerade eine leere Zeit oder das Nichts, während ein Bedingtes wie die Welt, ein Bedingendes als zureichende Ursache, also als ein derselben vorhergehendes Wesen erfordert, dessen Dignität auch zugleich den vollständigen Regress bis zur Ewigkeit zulässt und erfordert. Mit dem Bedingenden war auch schon die Zeit.

Der Raum wird in Ansehung des zweiten Satzes der Thesis als etwas Positives, oder als etwas von unserer Denkform Abhängiges und doch Bestimmendes gedacht. Derselbe entstand aber nur mit der Ausdehnung der Körper, durch nichts behemmt, und bedeutet auch weiter nichts. Zwischen Dingen finden also auch nur Verhältnisse unter sich statt. Es giebt also keinen leeren Raum, weil es überhaupt keinen Raum für sich giebt. Siehe betreffenden Artikel.

Für wirkliche Dinge lässt auch KANT den Einwurf zu, dass nicht die unendliche Leere die Grösse der Welt bestimmen könnte, und wir fügen hinzu, dass die Grösse nach beiden Richtungen nur der Zweckmässigkeit entspricht, und eine bestimmte sein muss.

In beiden Beziehungen fällt also die Antithesis und die Thesis bleibt unbestritten.

Zweite Antinomie.

Da hier die Einfachheit behandelt wird und zwar einem uns gänzlich unzugänglichen Begriffe nach, so ist es nur eine Consequenz dieses Nichtwissens, dass darüber nichts Bestimmtes ausgemacht werden kann. Einheit, so weit sie begreiflich, ist als logische Folgerung ein unentbehrlicher Begriff. Die absolute oder transcendentale Einheit mag aber gern unserem Wissen entzogen bleiben, zumal die Schlüsse, die man daran knüpfen zu können glaubt, gar nicht daraus gezogen werden können, z. B. das Sein zu aller Zeit, die Fortdauer der Seele. Das Ein-

fache, wenn es ist, hat dann so wohl entstehen können wie Anderes und mit der gleichen Bestimmung des Bestehens oder Vergehens. Ein Jedes ist und war, wie es seinen Zwecken nach sein musste, um in der Harmonie des Geschehens seine Thätigkeit zu äussern; was aber erst in Formen tritt, kann ungünstigen Verhältnissen unterliegen.

Wir übergehen also diese Antinomie, indem wir das Atom und seine besondern Verhältnisse schon erörtert haben.

Dritte Antinomie.

P. 358. Thesis. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt (wir würden also sagen: die realen Dinge und deren Veränderungen) insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Im Beweis ist dies zureichend begründet. Die Darlegung betrifft besonders die Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt mitsammt der in ihr wirkenden Ursächlichkeit, aber auch unser Vermögen aus Freiheit zu handeln.

Für den Begriff der Welt ist nicht etwa ein möglichst abstracter Gedanke einzusetzen, sondern alles, was wir mit Gewissheit von derselben wissen und in Betracht ziehen können, denn nur dadurch können wir die nothwendige Zulänglichkeit der Ursache bemessen.

Die freie menschliche Causalität beruht auf ebenso freien intellectuellen Motiven und diese müssen sich auf Verhältnisse beziehen; sie ist daher spontan in unserm Sinne (siehe den Artikel), doch aber nicht absolut spontan. — Alle dynamische Thätigkeit beginnt erst innerhalb des weiten Umfanges der Naturcausalität.

Die allgemeine und allgemein nothwendige Causalität beschränkt sich nicht auf die Naturcausalität, sondern betrifft jedes Geschehen, jede Veränderung. Jedes Veranlassende, man nenne es Grund oder Motiv etc., ist causal. Das denkende Wesen trägt in seinem Denkvermögen die Grundcausalität seines Denkens. Ein bestimmtes Denken bedarf immer der Ursachen mehrerer oder vieler. So bilden sich im freien Denken Denkmotive, die dann wieder Ursache des Entschlusses oder Wollens sind.

Wo es sich um die Entstehung der Welt mit ihrer Gesetzlichkeit und Causalität handelt, bedarf dies alles in eminentester Weise der zureichenden Ursächlichkeit. Es ist also nicht angemessen, sie da aufhören zu lassen, wo sie am allernothwendigsten ist.

P. 359. Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach den Gesetzen der Natur.

Betrachten wir zunächst diese Antithesis in Beziehung zur freien Hervorrufung der Welt, so finden auch wir, dass der Weltschöpfer, denn als solchen müssen wir die alles bedingende Ursache ihrer Zulänglichkeit wegen bestimmen, nicht innerhalb des bedingten Weltganzen, dessen Ursache wir eben suchen, zu finden sei. Die Ursache oder das Bedingende der Welt muss ja nothwendig derselben vorher gewesen sein. Dies geht auch aus der Thesis hervor, oder muss sonst hier festgestellt werden. Es führt dazu, dass die Nothwendigkeit eingesehen werden muss, dass um dynamisch solche Ursache zu sein, ein mächtiges Wesen existiren muss als deren Träger, womit der Zusammenhang seines Seins mit seiner spontanen Causalität hergestellt ist. Die beständigen Gesetze, von denen wir reden können, bestehen nicht als ein Etwas für sich, sondern sie drücken sich nur aus in den Verhältnissen und liegen in der Begabung der Wesen und Dinge, von deren Entstehen nach Art und Natur hier erst die Rede ist; wonach noch Aeonen vergingen, ehe an Erfahrung gedacht werden konnte. Wohl können wir aus der Weisheit der Anordnung auf die Weisheit des Urhebers schliessen, aber wenn wir auch ein richtiges Mass des Geschehens in der Natur besässen, so finden wir ja eben, dass solches nicht ausreicht, so dass unser Regress nur in der freiesten allmächtigsten und höchsten Intelligenz befriedigenden Abschluss findet. Von der Causalität, die als ein todtes oder blindes Noumenon gedacht scheint[1]), heisst es: »sie wird schlechthin anfangen, so dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung bestimmt sei. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transcendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen etc.«, p. 359.

Da in der Antithese das Verhältniss der bedingten Welt zu einem erforderlichen Bedingenden unberücksichtigt gelassen ist, im Verfolg auch ein transcendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen (als ausserhalb der Welt seiend), p. 363[2]) und da die Naturgesetzlichkeit nicht walten konnte, bevor es

---

1) Man sieht, wohin die im KANT'schen Sinne a priori beschränkte Erkenntniss führt. In gleicher Beschränkung wird unserm KANT das eigne Ich zu unserer allerärmsten Vorstellung, von dessen bewussten Thätigkeiten, Wahrnehmungen und Empfindungen uns doch nichts unbekannt bleibt.

2) Es soll immer eine kühne Anmassung bleiben, ausserhalb des Inbegriffes aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner

eine Natur gab, so ist das Obige wohl nur auf die freie Causalität in der Natur zu beziehen. Es scheint aber nur auf Erscheinungen zu gehen, denn nur da ist anzunehmen, dass eine Erscheinung auf die andere folgt, ohne Zusammenhang der Causalität zu haben. Ebenso würde es sein mit blossen Begriffen, die auch nur *in dem Denkenden* in Zusammenhang stehen. Wir haben es dagegen mit existirenden Wesen zu thun, deren Zustände nicht abgesondert von denselben zu betrachten sind und auf naturcausaler Basis intellectuellcausal aus einander erwachsen. Da der menschliche Intellect in seiner höhern Qualität als Verstand oder Vernunft frei ist, so ergiebt sich daraus normal die Möglichkeit und *meistens die Nothwendigkeit freier Selbstbestimmung*. Der freie menschliche Wille ist aber nichts weniger als *blindes Wollen* oder *Willkür*. Er kommt überhaupt nur in Ausübung nach Denkmotiven oder dem selbstgebildeten Charakter nach. *Er erfordert die Function des freien Denkens*, und wenn dieses auch in seinen Motiven den concreten Verhältnissen, Empfindungen und Wahrnehmungen Rechnung tragen muss, so bleibt ihm in normalen Verhältnissen immer noch die Bestimmung der Wahl. Die Möglichkeit des Denkens ist naturcausal und beruht auf unserer Denkkraft, in deren Ausübung wir ihre Gesetzlichkeit erkennen; im höhern Denken zwanglos, wie denn auch die Natur dem höhern Intellect keine Directive, wie dem Instinkt, gegeben hat, daher wir ihn als den freien Intellect unterscheiden. Zur Ausübung der Denkfähigkeit bedürfen wir des Stoffes, der uns nur von aussen gegeben werden kann, und immer gegeben wird. In der so ermöglichten Anwendung des freien Intellects besteht kein Zwang und keine andere Directive als die eigene. Wo also das motivirte Wollen in die Naturcausalität eintritt, ist das schliesslich bestimmende intellectuelle Motiv die zureichende freie oder intellectuelle Causalität, die auch oft erfahrungsmässig ganz spontan und augenblicklich geübt wird, wo dann die Directive schon in dem ausgebildeten Charakter oder Gemüth lag.

Man sagt wohl, dass man oft durch Aeusseres bestimmt werde. Aber *wir bedürfen des Aeussern* und was anderes bestimmt denn da, als der eigne Intellect? In welchem rapiden Moment man sich auch nach einem Ausseruns bestimmte, immer ist derselbe Moment mit dem

möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann. Ohne zureichenden Erschliessungsgrund kann es auch nicht geschehen; mit demselben liegt es nahe genug, einzusehen, dass wir von unserm Standpunkte aus nicht Alles übersehen, geschweige anschaulich finden können: eben daher muss das Erschliessliche unsrer Erkenntniss zugänglich sein.

vorhergehenden Zustande sowohl naturcausal als intellectuellcausal verknüpft. Ebenso können Motive lange erst reifen, ehe sie zur Ausführung kommen. Der Ursachen, die ein Moment bestimmen, sind in Wirklichkeit immer viele, und man irrt sich leicht, wenn man nur *eine* Ursache berücksichtigt[1]). Ein rücksichtslos oder ein ontologisch gefasster Begriff der Freiheit darf uns nicht beirren. Die menschliche Freiheit muss auch die Möglichkeit zulassen *sie auszuüben*; dies beschränkt sie auf das Gegebene und dessen Causalität, soweit beides den freien Eingriffen Folge geben kann. Ausserdem ist die menschliche Thätigkeit örtlich beschränkt.

Wo die Natur allein waltet, sehen wir gern ihr erhabenes Bild; wo die Menschheit ihre Ideen verwirklichte, zwingt es uns zur Einsicht, dass dies nur freien Motiven entspringen konnte.

In Betreff des Weltursprunges heisst es dann: »Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen«, pag. 361.

Da die Zeit nur accessorisch ist, und für sich gar nicht ist, so ist die Zeit *so wie nur Etwas ist*: mit dem Unbedingten oder dem Ewigen ist auch die Zeit ewig, und jederzeit konnte das Bedingte in ihr aufgenommen werden durch dessen Entstehen. Das erste Glied desselben wird nicht bezweifelt, folglich war es in seiner Zeit: nur dass es kein *unbedingtes* zureichend causales ist, wird mit Recht behauptet. Man kann den Regress in die Ewigkeit gehen lassen; *damit giebt man seine Forderung auf*; denn man hat damit absolut kein *unbedingtes*, sondern immer nur ein *bedingtes* Glied. Es wird ausserdem aber auch nothwendig eine *zureichende* Causalität gefordert, eine Forderung der überhaupt kein Glied der Naturcausalität Genüge leistet, so wie auch keines die Dignität ewigen Daseins besitzt, am wenigsten das Atom, nicht derer viele, noch alle.

Wir können uns Manches in der Natur noch potenzirt denken, ohne

1) Wir gebrauchen daher die Ausdrücke spontan und Spontaneität nur im Sinne der Selbstthätigkeit, ohne weitere Beschränkung. Da kein irdisches Ding oder Wesen ohne alle Afficirung thätig werden kann, ist der Begriff der absoluten Spontaneität, trotz seiner Gebräuchlichkeit in diesem Sinne, für irdische Verhältnisse ohne alle Anwendung, und von der Gottheit sagt man besser, um aller Zweideutigkeit zu entgehen: sie wirke ihrer Dignität und Vollkommenheit gemäss, denn setzte man sie als absolute Spontaneität, so könnte man noch schliessen, dass sie auch nicht durch ihre eignen Vollkommenheiten bestimmt würde. Wir wüssten sonst nicht, wie KANT zu dem Begriff einer blinden Weltursache gekommen wäre. — Siehe Art.: Spontaneität.

dass es uns einen höhern Begriff gäbe. Daher ist die Vernunft unser höchster irdischer Begriff, denn potenziren wir dieselbe gedanklich bis zur Unbeschränktheit, so haben wir damit eine Idee erfasst, nach der die Einrichtung der Welt verständlich wird, wenn wir jene Unbeschränktheit in die Zulänglichkeit ihrer Ursache aufnehmen. Es muss sich aber erweisen, dass, wenn wir von der uns unbegreiflichen Einrichtung der Welt ausgehen, zu derselben Einrichtung auch eine solche Weisheit erforderlich war, was denn auch nicht bezweifelt werden kann. Wir haben damit die Idee der überhaupt unbeschränkten Gottheit als ewig existirend. Wir können uns Gott als nothwendig, aber nicht begreiflich darstellen. Niemals könnte ein von uns Begreifliches die Idee der Gottheit erfüllen. Wir haben aber die Gottheit als Weltschöpfer aufzufassen, denn das Sein und die Begabung, die Natur der Dinge, sind unzertrennlich. Ein unbegabtes ungeformtes Sein ist auch nicht als existirend, viel weniger als ewig zu denken.

Die Thesis bleibt also ebenfalls aufrecht erhalten.

Vierte Antinomie.

Pag. 364. Thesis. Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

In dieser Thesis haben wir die Welt durchgängig als Realität festzustellen. Damit fällt auch die Folgerung, dass das ursächliche Wesen in der Welt selbst enthalten sein müsse, indem wir die Zeittheorie Kant's nicht anerkennen.

Wenn etwas existirt, und es existiren nur Realitäten, so ist mit dessen und des zugleich Existirenden Dauer auch die Continuität, die wir Zeit nennen; weiter hat sie keine Bedeutung, indem sie für sich gar nicht ist. Ist jenes Wesen nothwendig ewig, so war auch die Zeit ewig und das Entstehende trat in die continuirende Zeit. Das ursächliche Wesen muss also ausser der Welt betrachtet werden.

Wenn wir hauptsächlich auf die Existenz sehen, deren Zeitdauer dann die Zeit ist, so ist solche eine Reihe in der die Existenz des Unbedingten war und in die die Welt seit ihrem Anfange an aufgenommen wurde. Dass das Unbedingte nicht in die uns sonst irrelevante Sinnenwelt gehöre, nicht zu dem, was anschaulich sein könne, scheint selbstverständlich, und doch wird hier die Zugehörigkeit erwiesen, womit der Weltschöpfer nichts als unsere Erscheinung würde. Im Gegensatz zu der trüglichen subtilen Beiordnung der Ursache zur Wirkung kann man sich aber das wirkliche Verhältniss nach dem Begriff der Existenz, wie wir gezeigt haben, klar denken.

Ohne Einzwängung in die Erscheinungstheorie würde die Thesis der Antithese gegenüber heissen müssen: Die bedingte Welt erheischt mit absoluter Nothwendigkeit ein ihrem Dasein vorhergehendes höchstes Wesen, als Bedingendes oder als ihre Ursache.

P. 365. Antithesis. Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache.

»Das nothwendige Wesen müsste anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Begriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht. Also etc. p. 365. Dies beweiset nur, dass Kant's Zeittheorie gar nicht auf Wirklichkeit in unserm realen Sinne geht, was er auch nicht beansprucht. Denken wir uns, wie wir müssen, das Wesen als existirend, so existirt es in seiner Zeit, die bei dem Entstehenden continuirt.

»Es ist kein nothwendiges Wesen, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgesammt wiederum bedingt sind) in sich fasst, p. 367. Dies ist an sich incorrect; denn gerade weil die Reihe der Bedingungen imperfect ist, schliesst man auf ein äusserlich vorhergehendes Bedingendes. Die Totalität der Reihe wird der Wirklichkeit widersprechend angenommen, »weil vor jedem in der Reihe eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muss«. Statt eines der Bedingung bedürftigen Anfangsgliedes hätte man dann eine bedingende vorgehende Zeit, welche die dann erste, wer weiss wie, bedingte Reihe wiederum bedingte. Die Zeit für sich ist aber als ein Nichts durchaus uncausal: sie kann keinem absolut ersten Sein als ein Etwas vorausgehen. Uebrigens haben wir schon bemerkt, dass die Welt nicht nur eine irgendwie gedachte bedingende Ursache, sondern eine als zureichend erkennbare Ursache erfordert, wobei durchaus nicht von den wirklichen Verhältnissen der Welt abgesehen werden kann[1].

1) Der kosmologische Beweis und die darin ausgeführten Thesen beruhen auf der sichern Erkenntniss der Bedingtheit der Welt. Diese allgemeine Bedingtheit lässt sich auch in allen kosmischen und irdischen Verhältnissen nachweisen. Die Ursächlichkeit, die wir bereits in einem besondern Artikel behandelten, ist dafür schon ein genügender Erweis. Dieselbe kann nur von wirklichen Wesen und Dingen ausgehen, und nur in denselben Statt haben. Die so als durchaus wirklich gedachten Dinge unterscheiden sich daher wesentlich von den uncausalen raum- und zeitlosen Dingen an sich, wie von den Gedankendingen der Sinnenwelt Kant's. — Wir finden alle Materie wirkend nach unverbrüchlichen Gesetzen; es ist also in ihr eine feste Bestimmung, die auch die Art, wie sie in verschiedenen Verhältnissen wirken, einschliesst. Wir nennen dies auch ihre besondere

So halten wir auch diese neben den vorhergehenden Thesen, in der ins Reale geleiteten Form, aufrecht; indem wir damit unsere, die betreffenden Themas behandelnden Ausführungen, diesen Anfechtungen Kant's enthoben glauben.

Natur, oder ihr bestimmtes Wiesein. — Unser eignes Ich als immaterielle Seele gedacht, hängt weder dem Dasein, noch ihren ursprünglichen Eigenschaften nach von uns selber ab, sondern sie tritt mit solcher Beschaffenheit bedingt ins Leben. Wie mit dem Leben überhaupt, so ist es auch in der organischen Natur. Sie bestimmt sich nicht, sondern ihrer Entwicklung liegt schon das Bestimmende zu Grunde, in unabsehbarer Verkettung. Alles unterscheidet sich nur von einander durch den Ausdruck solcher in jeder Art festen Bestimmungen, je nachdem diese den Verhältnissen Rechnung tragen können und müssen. Nur in der Erkenntniss solcher feststehenden Bestimmungen ist es uns möglich zu wissen, dass am morgenden Tage die Sonne scheinbar wieder aufgehen werde, oder die verwickeltsten astronomischen Vorhersagungen zu errechnen. Da sich diese Erkenntniss auf das Grösste, wie das Kleinste erstreckt, so wäre ohne Uebereinstimmung derselben mit der Natur alles Leben unmöglich, aber auch jede Harmonie in der Natur undenkbar. Die in der Natur herrschenden Regeln: Causalität, Gesetzlichkeit, Zweckmässigkeit und Nothwendigkeit finden ihren Gesammtausdruck durch das so festbestimmte Wiesein der Dinge. — In der organischen Natur finden wir schon weniger starre Bedingungen, als in der anorganischen, indem jedem Individuum, in der Entwicklung seiner Formen den Verhältnissen Rechnung zu tragen, ein viel individuellerer Spielraum gelassen ist, obwohl es immer nur seiner Natur nach sich entfalten kann. Aber schon ausnahmsweiser ist den Thieren eine gewisse freie Bewegung gestattet. Die Art derselben hängt von ihrer bedingten Beschaffenheit ab; wie sie aber actuell davon Gebrauch machen, wird nicht in höhern Sphären bestimmt, ebensowenig wie die Bewegung jeder Fluthwelle. Hier folgt alles den einmal gegebenen dynamischen Gesetzen, dort ist eine denkende Seele gegeben, die diese Bewegung und folglich auch anderes bestimmen kann. Die zureichende Ursächlichkeit solcher freien Bewegung etc., die offenbar eine andere ist als die des Falles oder des Stosses etc., liegt da in der mehr oder mindern Umfangsweite der Denkfähigkeit. Es kann keinen Instinkt geben, der die Art jeder Einzelbewegung vorschreibt, wenn auch die Art derselben im Allgemeinen durch ihn angeregt wird. Vor allem ist die menschliche Seele mit höherm freien Intellect begabt, um selbst frei zu combiniren und demnach causal zu wirken. — Ist uns wie selbst dem Atom eine Eigenschaft der Gottheit selbst gegeben: die Existenz; ward uns wenn auch nur ein minimster Funken seiner Erkenntniss zu Theil: das Denken, so ist es auch nicht unbegreiflich, dass uns, in bestimmten Grenzen, in diesen aber eine freie Denkbestimmung überlassen wurde. Das freie Selbstdenken ist die zureichende Ursache, eine Wirkung in die materielle Causalität einzulenken. In solcher Auffassung wird ja auch ein harmonisches Bild des Allseins gewonnen, und in der Anerkennung der menschlichen freien Causalität, neben der gewaltigen materiellen und schliesslich der allerhöchsten, die volle Würdigung der Welt wie ihres Urhebers.

Die göttliche Idee. — Descendenzlehre.

Das Gesetz der Ursächlichkeit erfordert nicht nur immer Ursachen, sondern durchaus zureichende Ursachen: nur deshalb ist dies nothwendige Verhältniss gesetzlich. Jede Bewegung, jede Veränderung erfordert ihre absolut zureichende Ursache. Um so mehr muss die Forderung auf die Ursache der Welt angewandt werden. Eine gedachte Ursache, die derselben nur unvollkommen entspräche, zeigt sich sofort als nichtig. Sie ist im Begriff der gewollten Ursache Nichts.

Nicht nur das Sein und Werden, sondern auch die in demselben liegenden intellectualen Bestimmungen bedürfen ihres zulänglichen Ausgangsnachweises.

Alles, was wir in der Natur als intellectual erkennen, stimmt zu unserer Erkenntniss intellectueller Bestimmung, indem wir uns die Intellectuellität masslos, ja unendlich potenzirt denken können.

Müssen wir selbst in dem Atom gesetzliche Triebe voraussetzen, die z. B. unter anderm in der Krystallisation eine bestimmte Lagerung und Formbildung anstreben, wie es im Grossen in der Gravitation geschieht; müssen wir den organisirenden Kräften gewissermassen ein Ideal zuerkennen, das in ihrer Entfaltung angestrebt wird, um wie viel mehr muss da der Weltursache die Idee der allgemeinen Entwicklung zugeschrieben werden.

Innerhalb der Körperwelt finden wir nichts als Atome und Atomgebilde. Wenn das Heidenthum sich Götzenbilder aus Atomen formte, die Sonne oder das Feuer anbetete, so war es doch wohl nur die gedankenlose Menge, die doch darin nicht blosse Symbole erkannte. — Wie steht es aber, wenn man sagt: diese Atome, oder die Atome insgesammt, was ganz gleichbedeutend ist, sind das ewig Waltende, alles Erzeugende?

Wir beschränken die Welt nicht auf die blosse Materie; aber von

allem, was sich darin unserer Erkenntniss offenbart, ist es einzig und allein die Intellectuellität, die in ihrer gedanklichen Potenzirung an das Erforderniss reichen könnte, das in der Zulänglichkeit der Weltursache, ausser der Machtvollkommenheit, angetroffen werden müsste.

Nennen wir die nothwendige, ewige und allmächtige Weltursache Gott, so haben wir in ihm die absolute geistige Intellectuellität oder Allweisheit, mit der er seine hohe Idee erfasste und vollführte.

Wir haben dann auch in der Idee das Allgemeine der attischen Philosophen, darin die Begriffe der Gattungen und Arten, oder des Verallgemeinerten, ihren Anhalt der Wahrheit finden, und in den existirenden Einzeldingen das alleinige Sein. Betrachtet man alle Einzeldinge als Ein Ganzes, so hat man die existirende Welt.

Wir haben schon ausgeführt, dass die göttliche Idee auch das Zugelassene betrifft, sei es des Wirkens nach einmal gegebenen Kräften, sei es des zugelassenen freien Willens. Die aus den jezeitigen Verhältnissen erwachsenden Einwirkungen können, so nothwendig und wohlthätig sie im Ganzen sein mögen, die Entfaltung des Einzelnen oft verkümmern; und da das so Beeinträchtigende niemals ganz abgehalten werden kann, so erlangt die Idee, wenn wir auch von der gewollten Zulassung noch absehen, zeitlich niemals ihre volle Gestaltung: sie bleibt aber eine Norm für alle Ewigkeit. Dass aber durch Zulassung des freien Willens die Welt nicht aus den Fugen gehe, wie auch wohl hervorgehoben wird, dafür hat die örtliche Beschränkung im Gegebenen zureichend gesorgt.

Wir haben die attische Frage: ob das Allgemeine oder das Einzelne das Höhere sei, unbeantwortet gelassen, da beides sich auf verschiedenem Gebiete bewegt. Das Allgemeine ist Erkenntniss der Wahrheit; das Einzelne als solches oder in seiner Zusammenfassung gehört allein dem Sein an. — Die Griechen trennten nicht wie wir Wahrheit und Sein, und machten dieses von unserer Erkenntniss abhängig, mit der es gleichen Schritt halten sollte, während nur unser Wissen von derselben abhängig ist.

Das Ideal kann nur als göttliche Idee, als von der Allwissenheit und Machtvollkommenheit Gottes getragen, betrachtet werden. Eine Idee an sich ist nur ein beziehungsloser Begriff, ein wirkungsloser Gedanke.

Es erwies sich, dass die Materie und das Bedingte überhaupt nicht ewig sein konnte. Es konnte auch nicht ewig gewesen sein, indem von dem substanziellen Sein, von dessen Wassein und dessen Begabung und Ausstattung alles Werden abhängig ist. Dem Entstehen der Welt musste

also eine wahrhafte Schöpfung als Ausfluss der göttlichen Idee zu Grunde liegen, so dass das Entstandene den göttlichen Zwecken gemäss wirken konnte, keiner speziellen Leitung bedürftig; denn solche lag in dessen Ausstattung.

Der göttliche Zweck, der in der Idee Ausdruck fand, ist das Höchste, im Denken nicht Erreichbare: nennen wir es das absolut Gute. —

Den höchsten Zwecken sind immer noch hohe untergeordnet, diesen wieder minder hohe, und so hinab bis zu den Einzelzwecken. — Dies lässt sich durch die so vielfach sich durchkreuzende Bedürftigkeit in der Natur begreifen. Ebendaher werden die einzelnen und niedern Zwecke oder Ideale niemals vollkommen erreicht; wie wir denn auch Manches verkümmern und auch wohl gänzlich zu Grunde gehen sehen.

Das Erschaffene musste, der Allmacht Gottes wegen, den Zwecken seiner Idee vollkommen entsprechen; aber das Werden liess bei den sich durchkreuzenden Endzwecken gar keine vollkommene Uebereinstimmung im Einzelnen mit einer bestimmten unverrückbaren Idee zu. In dieser Hinsicht musste die Idee nothwendig unserer Betrachtung nach schematischer Natur sein, so dass alles Werden nur im Allgemeinen der Idee entspricht. Demnach kann allgemein Wohlthätiges im Einzelnen nachtheilig und selbst verderblich wirken. Demnach kann auch das von Gott Zugelassene: die intellectuelle Einwirkung der Thiere und besonders die freie menschliche Einwirkung unbehindert in der Natur stattfinden. Aus solcher Natureinrichtung erhellet, dass wir die Freiheit des menschlichen Denkens und Wollens zu den höhern Endzwecken der göttlichen Idee zählen können, dem daher alle damit nicht verträglichen Zwecke untergeordnet bleiben mussten.

Dem Werden gehören auch die Körper der Thiere und Menschen, selbst in ihren ursprünglichsten Formen, an. Auch ist anzunehmen, dass alles Erschaffene, der Zeit nach, wie es der Zweckmässigkeit entsprach, entstanden ist. Weder unsere noch irgend eine Zeit ist darin ein bestimmendes noch hinderndes Moment. Es ist aber ersichtlich, dass in der Idee allem Nothwendigen vorgesehen sei; wenn auch keineswegs Alles zu gleicher, sondern zur zweckdienlichen Zeit entstanden ist. Das Atom oder die Materie muss dem Pflanzlichen, dieses dem Thierischen weit vorausgegangen sein, um dem Späteren eine Stätte zu bieten, und der Mensch konnte nur der Letzte auf dieser Stufenleiter sein.

Ueber den Umfang der Grundpotenz der Keim- oder Lebenswesen hinaus, welche zugleich die Grenze ihres schematischen Ideals ist, kann kein Wesen seine Gestaltungen erweitern. Innerhalb solcher Grenzen kann sich alles den verschlechterten wie den verbesserten Ver-

hältnissen accommodiren. Sie sind uns unbekannt, können aber doch nicht ins Willkürliche erweitert gedacht werden.

Im Hintergrunde grossartiger allgemeiner und radikaler Neugestaltungen, wie sie epochenweise in der Vorzeit stattgefunden haben, steht als letzte Zuflucht ein immerhin möglicher Schöpfungsact, sobald solcher, wie in dem bezogenen Falle, als der erhabenen göttlichen Macht angemessen, gedacht werden kann. Dennoch mögliche Uebergänge zu erkennen und zu erforschen, bleibt der Wissenschaft als eine in jeder Hinsicht erspriessliche Aufgabe. Aber keine wissenschaftliche Hypothese kann den göttlich idealen Ursprung der Welt in Zweifel stellen. — Der wohl angeführte »Kampf ums Dasein« ist eine blosse Folge: zuvor bedarf es des Kämpfenden und des Kampffähigen. Wo die zureichenden Ursachen sind, müssen dann auch die folgerechten Wirkungen eintreten; nicht aber unbestimmte Wirkungen, die gar nicht in der nur so gedachten Causalität liegen können. So wie hierin Ursachen erforderlich sind, ist darin auch ein Zweck ersichtlich: die Erhaltung des Daseins. Man kann die Ausdrücke Ursache und Zweck leicht vermeiden, ohne in wirklichen Verhältnissen deren Bedeutung tilgen, oder auch nur umgehen zu können. Fehlt in den nächsten Ursachen das verständige Motiv, so ist solches in der höchsten Grundursache zu suchen; denn das Verständige kann nicht unvermittelt dem Unverständigen entspringen, geschweige in so allgemeiner Weise. — Wären die Atome nur ausschliesslich selbsterhaltungsfähig, so hätten sie, wie uns scheint, ewig in ihrem Urzustande verbleiben müssen, wo dann auch die Entwicklung des Pflanzenthums und des Lebens unmöglich gewesen wäre. In der Natur ist aber kein Dasein, welches nicht für ein Anderes und für irgend ein Allgemeineres nützlich und nothwendig sein könnte.

Es sind immer die immateriellen Wesen, die Seele oder das Keimwesen, welche vermittelst ihrer intellectualen Fähigkeiten sich ihren materiellen Körper anbilden, indem sie sich die erfassten Atome sammt ihren Kräften gleichsam dienstbar machen. Wir erkennen jene Anbildungen und Gestaltungen als beeinflusst durch Klima, Nahrung, Thätigkeiten etc. — wie alles in der Natur den Verhältnissen, als dem zweiten Factor, Rechnung trägt, und lernen darin weitere Grenzen der Grundpotenzen kennen, zugleich aber auch ein Mass, worüber wir nicht hinauskommen, ehe es sich nicht in der exacten Erfahrung wiederum erweitert. Dieses Mass mag man sich bei den auf unserer Erdoberfläche stattgehabten klimatischen und terrestrischen Veränderungen, die aber doch nur allmählich totale Umwälzungen zur Folge gehabt haben werden, noch erweitert denken; so werden wir demselben, wenn wir die

Veränderungen einer und derselben Art der Flora oder der Fauna verfolgen, doch nicht sprungweise totale Veränderungen zuschreiben können.

In Darwin's jedenfalls beachtungswerthen Descendenztheorie wird dem Gesetz der Erblichkeit, welches eine Erhaltung und selbst Rückkehr zur Stammform erfordert, das der Anpassung oder der Accommodation entgegengesetzt, welches auch eine gesetzliche Wechselwirkung bedingt, also weit über die blosse Erhaltung des Daseins der so wirkenden Dinge hinausgeht. — Woher will man da aber das Gesetz, welches das Allgemeine mehr als das Einzelne berücksichtigt ableiten? Woher kommt den Dingen und Wesen die Potenz in so vielfältiger Weise zu wirken? Und in so offenbar intellectualer Weise zu wirken? Warum sind Folgen, in denen kein bestimmtes Ziel erstrebt wird, dem weiten Umfange des Unbestimmten entsprechend, nicht in der Regel Misserfolge? zumal solche, wenn auch nur sporadisch, möglich sind. — Man kann der Natur doch kein Walten zuschreiben, dessen Motive nicht in den Einzeldingen begründet wären, denn in der bezüglichen Bedeutung ist die Natur nur die Gesammtheit der Einzeldinge.

Wenn auch die Gesetzlichkeit in der erwähnten Ansicht sich auf die Ausgleichung des Selbsterhaltungstriebes mit der äussern Einwirkung beschränkt, so setzt dies alles doch Fähigkeiten oder Kräfte voraus, und eine Thätigkeit, die in gegebenen Verhältnissen nur das bewirken kann, was es thatsächlich bewirkt. In den so thätigen Dingen oder Wesen war also die Folge ihrer Thätigkeiten schon potential enthalten, und dies ist das Verhältniss wenigstens der von Dr. Baer beanspruchten Zielstrebigkeit. Sieht man aber nicht von der mannigfachen Ausstattung der Dinge und Begabung der Wesen entschieden ab, berücksichtigt man die Geltung jedes Einzelnen für das Allgemeine, so wird man darin auch die Zweckmässigkeit anerkennen müssen, als nicht nur einer vernünftigen Absicht, sondern als der allerhöchsten Intelligenz entsprechend.

Die Aehnlichkeit, die ersichtlich zwischen allen Organischem stattfindet, muss rein erschliesslich eine zunehmende sein, je mehr wir uns den Grundformen nähern, denn die Natur[1]) ist möglichst einfach in ihren Grundmitteln. Und wir können uns nicht wundern, wenn sie für den Organismus überhaupt das zweckdienlichste Mittel, mit dem die Mannigfaltigkeit doch erreichbar war, wählte. Ueberdies ist nach unsrer

1) Hier gebrauchen wir den Ausdruck Natur in dem Sinne, wo sie als göttlichen Ursprungs gedacht wird, und als Gottes Bestimmungen enthaltend — was sich immer leicht aus dem Texte selbst ergiebt.

Ansicht nicht die Materie, sondern die Lebens- und Keimwesen das Bestimmende. Fand man nun mit Hülfe des Mikroskops, dass allem Organismus die einfache Zelle zu Grunde liegt, so ergab sich auch, dass in deren bläschenförmiger Substanz, dem Plasma, je nach Umständen eine Menge der verschiedensten Stoffe eingebettet ist, was also dadurch schon die weitreichendste Mannigfaltigkeit ergeben kann. So bildet ferner Holzstoff die Membran der Pflanzenzelle, verdichtetes Eiweiss die der Thierzelle.

Dass Aehnliches stattfinde, hätte man auch, wie gesagt, a priori erschliessen können. Nun ist aber in einem Organismus, und nur ersichtlicher in einem belebten, nicht die körperliche Grundmaterie das Massgebende, sondern dass den Organismus formende Wesen, mit seinen immateriellen Fähigkeiten oder Kräften. Nur im Lebenswesen ist Einheit, nur im Keimwesen und niedern Sammelthieren die darin noch erforderliche Einheit. Nur unter dem Einfluss der immateriellen Wesen und ihrer intellectualen Kräfte gewinnen die Zellen ihre Form und ihre so mannigfaltige Verbindung. Empfindung ist auch nur in den Lebenswesen.

Wenn man Gott als Schöpfer der Welt erschliessen muss, so lässt sich auch a priori erkennen, dass seiner Schöpfung ewige Zwecke zu Grunde liegen, und dass alles so vollkommen sei, dass es bis auf die letzten unfasslichen Gründe uns so erscheine, als wenn es alle Causalität in sich trüge; was dann aber als eine Ansicht erscheint, von der keine Forschung ausgehen darf. Dagegen lässt sich nicht erschliessen, dass alle Erschaffung gleichzeitig gewesen sein müsste. — Es richtet sich alles nach der Zweckmässigkeit in der göttlichen Idee, nicht nach unserm beschränkten Dafürhalten. In unserer Denkfreiheit liegt auch der Irrthum nahe. Selbst unsern höchsten menschlichen Begriff, den der Moralität, können wir nicht zu einem Mass dessen erheben, was erst existiren musste — die Welt mit ihren Einrichtungen — um überhaupt moralische oder sittliche Bestrebungen zu ermöglichen. Um dieselben geistig zu begründen, dürfte dann wohl der Mensch des Höhern und Höchsten sich nicht verschliessen, worauf alle Einrichtungen der Natur und seine eigne geistige Fähigkeit hindeuten! Weltansichten, darin der Mensch als das Höchste im Dasein hervortritt, und doch so elendiglich rohen Naturkräften preisgegeben, die geständlich nur als Hypothese aufgestellt sind, können uns nur beirren, können nicht als mit des Daseins Harmonie im Einklang betrachtet werden. Sie können der exacten Wissenschaft förderlich sein, ohne uns den geringsten geistigen Halt im Leben zu bieten.

Es ist auch eine willkürliche Annahme, dass Alles sich aus durchaus Gleichem entwickelt habe, indem auch hierin nur die Zweckmässigkeit massgebend sein konnte; darin freilich jede nicht nothwendige Vervielfältigung auch keinen Raum hat. Bei Organismen der niedersten Art mag es auch der Zelle nicht bedurft haben, wie es sich bei den Protozoen genannten Wesen herausgestellt hat, und die Zellen sind wenigstens nicht durchaus gleichartig.

Liegt in der Natur, also in den Einzeldingen überhaupt ein typischer Bauplan, um das Hervorgehen einer Art aus der andern zu ermöglichen, so ist dies doch mindestens Zielstrebigkeit, und die Frage lässt sich nicht übergehen, woher die Ermächtigung zu solcher erfolgreichen Zielstrebigkeit komme, namentlich derjenigen Ziele, die nicht Bedürfniss des Einzel-Dinges oder Wesens sein können. Es wird ja zugestanden, »dass Pflanze und Thier sich gegenseitig ergänzen, eins ist auf das andere angewiesen«. Ausserdem sind allgemeine Wechselwirkungen mitbestimmend.

Wir haben ehe wir, wie eben erst jetzt, die Descendenztheorie in Betracht zogen, den Dingen und Wesen eine Grundpotenz zuerkennen müssen, deren Umfang uns unbekannt, doch aber begrenzt ist. Folglich ist uns auch der Umfang der Artbildung nur annähernd bekannt. Derselbe kann also immerhin weiter sein, als wir bisher annehmen. In jener Ansicht müsste aber die zur organischen Gestaltung nothwendige Potenz in der blossen Materie gesucht werden, die zwar auch — nur nicht herkunftslose — Grundkräfte weiten Umfanges besitzt, die aber gerade die organische Bildungskraft entbehren; so wie denselben ein Geistiges oder Intellectuelles überhaupt nicht entspringen kann.

Dass das Licht das Auge, der Schall das Ohr schaffe, müssen wir von unserm Standpunkte als eine willkürliche Annahme erklären, so fördernd Beides auch auf vorhandene Organe einwirken muss, um sie in Thätigkeit zu setzen und selbst ihre Brauchbarkeit zu erhöhen: auch würden sie ohne eine empfindende Seele nutzlos sein. Wenn scheinbare Pflanzen Augen oder Ohren entwickeln, so sind es nicht Pflanzen, sondern Thiere, denen solche Ausbildung eigenthümlich ist.

Das Lebenswesen oder die Psyche ist es, welche sich vermittelst ihrer intellectualen unbewussten Vermögen ihren Körper anbildet, indem sie erst der körperlichen Organe bedarf, um in ihren Thätigkeiten zum Bewusstsein zu gelangen. Dass aber keine Seelenthätigkeit unter der Aegide des Bewusstseins oder des Wollens befähigt ist, eine organische Anbildung zu bewirken, sagt uns unser ganzes Leben. Den Thieren gebricht schon die Erfassung eines solchen Wollens. Bei niedern

Thieren ist die Entelechie der unbewussten Anbildungskraft intensiver, als bei höher ausgebildeten: verlorene Glieder und selbst Wesenstheile ersetzen sich daher bei denselben vollständig [1]). Das Wollen nimmt darin auch bei thierischen Wesen keinen Antheil. Die Intellectualität solcher Wesen mag auf der niedrigsten Stufe stehen, so ist sie doch unendlich verschieden von der Leblosigkeit der Pflanze oder des Atoms.

Dr. Eugen Dreher, an dessen vortreffliche Schrift »Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie, 1877.« wir unsere Betrachtungen anlehnen, führt unter andern an: p. 25. »Die Realisten behaupten, dass den Begriffen Dinge in der Aussenwelt entsprächen, sich mit ihnen deckten, dass somit der Begriff Realität zu beanspruchen habe.« — Wir halten nun unsere Anschauungsweise für durchaus realistisch, und doch ist sie jener Definition in gewisser Hinsicht fast entgegengesetzt. Realität ist uns nur das gänzlich von uns unabhängige äussere Ding, und unser Begriff ist nur ein annäherndes, stets erweiterungsfähiges oder Erweiterung bedürftiges Verständniss von solcher Realität. Diese Realität können wir uns auch zum Object nehmen, als ein solches Ausseruns, von dem wir ein theilweises Verständniss allerdings erlangen können, aber nur ein theilweises in jeder Hinsicht, und doch genügend für alle unsre Zwecke und Bedürfnisse. Wir stimmen daher auch mit dem gelehrten Herrn Verfasser darin überein, dass das Schema unsrer Artbegriffe nur ein um so viel minder annäherndes sein kann, als wir auch den Umfang der potenzialen Grundkräfte als uns unbekannt erklärten, wenn wir deren Grenzen auch nicht eher erweitert denken können, als nach positiver Erkenntniss. Unsre Ansicht ist aber insofern eine reale zu nennen, als wir die volle Wirklichkeit der Aussenwelt und unserer eignen Seele anerkennen und das Gegenständliche, sofern wir es Object nennen, ausschliesslich auf Wirklichkeit beziehen. Wie viel oder wie wenig wir dann von dem Objecte wissen, ist durch die actuellen Verhältnisse bedingt. — Jene Anführung gab uns Anlass zu dieser wie uns nun schien noch nöthigen Aufklärung unsers Standpunktes.

In derselben Schrift p. 53 heisst es: »Durch die Auslese, die die Natur durch den Kampf um das Dasein in den Organismen trifft, gewinnt es den Anschein, als ob ein Organismus mit Vorbedacht den ihn umgebenden Verhältnissen gegenüber zweckmässig eingerichtet sei, während doch ein Organismus, welcher Art er auch sein mag, nie und nimmer hätte entstehen können, wenn er auch nicht das besessen hätte,

1) Dass man von dieser Beobachtung aus nicht auf ein Gleiches oder Analoges bei höhern Thieren schliesst, davor schützt uns nur die entgegenstehende klare Erkenntniss.

was ihn dazu befähigte, unter den Verhältnissen, denen er seine Entstehung verdankte, auch zu leben.« Der Vorbedacht der Myriaden verschiedener Wesen, jedem das Seinige seiner Art nach zugewiesen, wird hier als überflüssig gedacht, weil es ohne Existenzbefähigung nicht hätte in Existenz treten können. Eben deshalb war ja der Vorbedacht nothwendig, und wenn man bedenkt, unter welchen verkümmerten Verhältnissen das Dasein und das Leben noch in Einzelfällen gefristet werden kann, so hätte Verkümmerung die Regel sein müssen, wenn »statt eines vorbedachten Zweckmässigkeitsprincips in der Natur und statt der fürsorgenden Güte eines Schöpfers blinde, aber eherne Gesetze die Vorgänge der todten, wie der belebten Materie regeln«, pag. 54.

Kein Ding kann andere Thätigkeiten üben, als solche, die innerhalb seiner Naturkräfte liegen; auch kann alle Gesetzlichkeit in der Natur nur in den Dingen liegen. Wenn man nun den Dingen als ihnen ursprünglich alles zuschreibt, was Gott vermöge seiner Allmacht und unbeschränkten Intelligenz bewirken kann, so braucht man gedanklich seiner freilich nicht. Aber »als Spielball roher Naturgewalten« könnte sich der Mensch keine trostlosere Welt, keine grausigere Zukunft, deren Nichtsein keine Wissenschaft uns verbürgen kann, denken.

Es lässt sich aber alles Thatsächliche, welches in der genannten Schrift mit gelehrter Sachkenntniss als Stütze der Descendenzlehre vorgetragen ist, von unserer Anschauungsansicht aus, vollkommen erklären. Vermuthungen können wir nicht Raum geben, indem wir doch überall zureichenden Erfahrungsausgang fordern; wo auch hier nicht blosse Vermuthungen, sondern das bisherige Wissen gegenübersteht, bestärkt eben dadurch, dass die erforderliche Erfahrung nicht gegeben ist, zumal sie gegeben sein müsste, wenn die Natur den Vermuthungen entsprochen hätte. Je länger man die Zeitperioden annimmt, um so zahlreichere Uebergangsformen und Reihen derselben müssten als gegeben angenommen werden. Trifft man dergleichen gar nicht, wie es aus der geologischen Wissenschaft erhellet, so fällt die nur vorausgesetzte Vermuthung. Uebergangsformen sind es aber worauf die Descendenzlehre beruht. — Einzelne bis da unbekannte Arten und Species hat man immer noch entdeckt und wird man auch ferner noch erkennen. Die Arten sind daher nicht eher als erweitert zu denken, als bis die Natur uns factisch solche Erweiterung zeigt.

Die der Natur vorgeworfene Grausamkeit verliert ihren Stachel, wenn man bedenkt, dass das Todte keinen Schaden leiden kann. Es entbehrt der Freude, aber auch des Leides gänzlich, und bei vorher-

gehendem unerträglichen Schmerz tritt die Gefühlslosigkeit ein. Dem uns oft so bedrückenden Vorgefühl ist das höhere Thier fast, das niedere Thier gänzlich enthoben. Es ist einmal bestimmt, dass im Leben selbst Freude und Leid wechseln, und dass es selbst früh oder spät einem andern Leben Platz machen muss, was im Allgemeinen auch als zweckmässig erkannt werden muss.

»Die Zweckmässigkeit, die Zielstrebigkeit, die die belebte Welt documentirt, führt Darwin auf den blinden, schonungslos wüthenden Kampf ums Dasein zurück, in welchem von der Natur als Summe alles Vorhandenen Nichts beabsichtigt wird, von den einzelnen Wesen nur die Erhaltung ihres Lebens, die Befriedigung ihrer Begierde.« »Der Darwinismus hätte nur dann mit einer »Zielstrebigkeit« zu rechnen, wenn eine solche beweisbar wäre: in welchem Falle die Lehre Darwin's unhaltbar sein würde«, p. 55 und 56 ff.

Freilich ist der Selbsterhaltungstrieb in der Natur eben so unverkennbar als nothwendig, aber in den lebenden Wesen doch nicht so ausreichend, dass im höchsten Vorbedacht nicht erforderlich gefunden wäre, den sonst unnöthigen Druck des Schmerzgefühles einzuführen, damit ein jedes Wesen sich vor Schaden hüte. Selbsterhaltung mag gedacht werden wie der Beharrungstrieb in der Materie, aber in diesem Sinne kann nicht einmal das Thierleben, viel weniger das menschliche Leben betrachtet werden, da es sich aus eigner Initiative immer bestimmte Ziele, bestimmte Zwecke setzt. Die Befriedigung der Begierde ist gar nicht ohne actuelle bestimmte Ziele oder Zwecke zu denken; und selbst die Selbsterhaltung wäre ein Ziel wie jedes andere, zumal sie erst durch Abwehr oder Accommodation gewonnen werden kann.

Nur wenn man die Actuellität immer als ein Geschehenes und als solches bereits gegeben betrachtet, hat man dieselbe ohne Zielstrebigkeit; aber nur weil man davon abstrahirt. Blinde Zielstrebigkeit geben wir in dem Unbelebten zu. Aber dem ewig Blinden und Blindgewesenen schreiben wir keine göttlichen Einrichtungsfähigkeiten der eignen Kräfte zu.

Wir betrachten die Natur als ein Ganzes und den Zweck Gottes als diesem Ganzen gewidmet, indem seinen begabtesten Geschöpfen offenbar besondere Rücksicht getragen ist. In der Descendenztheorie wird dagegen mehr vom Einzelnen ausgegangen. Dass aber ein wie in der Descendenzlehre beschriebenes Geschehen, in allem was die Menschheit betrifft, nicht wahrhaft zweckmässig sein könne, ist auch nicht zu bezweifeln.

Aber Darwin selbst erklärt doch, wenn auch nicht ohne Widerspruch seiner materialistischen Anhänger, »die Urformen für erschaffen und bewundert die für uns so unscheinbare Anlage, die unter den verschiedenen Umständen zu so vielseitiger und so grossartiger Entfaltung gekommen ist«, p. 79. Dann aber muss man auch auf einen Schöpfer schliessen, der nach Macht und Verständniss seinem Werke entspricht. Je weiter man sich die Potenzen der Einzelwesen denkt in deren Feinfühligkeit für alle möglichen äussern Verhältnisse, je weiter wird uns auch die Höhe der nothwendigen Causalität begreiflich. Die Dignität der so erforderlichen Gottheit lässt dann aber wiederum nur eine derselben entsprechende Welteinrichtung zu, besonders in Berücksichtigung der vernünftigen Wesen. Wir können daher auch an unserer ausgeführten Weltansicht festhalten. Ueber exacte wissenschaftliche Fragen haben wir kein Urtheil, nur die aus den exacten wissenschaftlichen Beobachtungen gezogenen philosophischen Folgerungen mit Inbegriff blosser Vermuthungen sind wir zu erwägen genöthigt, um zu erfahren, ob wir unser eignes System aufrecht erhalten können; denn wir lassen uns ja gern belehren. Das was in der Descendenzlehre sich als exacte Erkenntniss ergab, ist ja nicht mehr zu verkennen, doch muss es wohl von dem getrennt werden was darin nur als blosse Vermuthung gelten könnte. Mag der Mensch auch in dieser Richtung in der ungemessenen Zeit sich der Grenze des Geheimnissvollen des Wunderbaren immer mehr und mehr nähern: sie zu erreichen oder gar zu überschreiten, darf sich keine Menschenseele schmeicheln. Wenn wir nun auch das so Erreichbare nach seiner vollsten Höhe schätzen, so überragt es doch nicht, wie wohl prätendirt wird, alle Höhen des menschlichen Erkenntnisses.

Unsere Theorie lässt es zu, dass wenn die äussern Afficirungen sich wesentlich geändert haben, auch die Lebenswesen eine dem entsprechende Veränderung der Formung einschlagen können, vorausgesetzt, dass solche Veränderlichkeit innerhalb ihrer Grundpotenzen möglich ist. Wir würden dann zu einer wunderbaren Weite des Umfanges ihrer Grundkräfte kommen, deren Annahme daher nur die positivste Erkenntniss erzwingen könnte.

Unser Artschema ist weder eine Realität noch mit dem Naturschema identisch. Ersteres hängt immer ferner von der erkannten Wirklichkeit ab. Jedes Wesen ersteht mit dem ihm eigenthümlichen schematischen Trieb und mit der ihm überkommenen Potenz. Innerhalb des Umfanges von Beidem, welches in dem Wesen Eins ist, ist es nur afficirbar. In dem was uns durch Züchtung etc. gelingt, erkennen wir eben solche Afficirbarkeit. War demnach oder nach aern exacten Beobachtungen

unser Artschema bisher zu eng, so müssen wir es uns demnach erweitert denken. Ein Mehreres sagt die Wirklichkeit uns nicht. Auch was wir in dem Niedern wahrnehmen, lässt sich nicht ohne Weiteres auf das Höhere beziehen.

Ist uns die Entstehung des Menschen dunkel und geheimnissvoll, so bliebe die des Wurmes, wie des niedersten Lebens uns an sich noch immer gleich wunderbar: wir sehen nur bei diesen leichter über die Schwierigkeiten hinweg. In der Erschaffung sind diese gleichmässig überwunden, wenn auch den geringern Bedürfnissen des Wurmes früher als denen des Menschen Rechnung getragen werden konnte. Fanden noch spätere Schöpfungen statt, so waren sie von jeher vorgesehen und in Harmonie mit den Principien des Ganzen. Was als nutzlose Rudimente angesehen wird, mag da immerhin nothwendig oder Nebenzwecken dienlich gewesen sein. Dass sich an die sogenannten Rudimente eine interessante wissenschaftliche Frage knüpft leugnen wir nicht. — Im Uebrigen müssen wir nun auf die Schrift des Herrn Dr. Eugen Dreher, und besonders noch auf die Abhandlung über Materie und Geist hinweisen, worin er mit instructiven Erörterungen die Nothwendigkeit der seelischen Existenz darthut und mit treffenden Gründen die Unzulänglichkeit des Materialismus und des Monismus erweiset; was auch unserer Anschauung in dieser Hinsicht eine wissenschaftliche Stütze gewährt. Der Materialismus erscheint uns als eine Vergötterung der Materie, wie es sich ergiebt, wenn man sich in voller Klarheit vorstellt, was alles als Grundfähigkeit zuletzt derselben nothwendig, ohne darüber wie es geschieht hinwegzusehen, zugeschrieben werden müsste, bis auf jenes Geheimnissvolle voran in jeder Richtung jede weitere Forschung scheitert. Und könnten wir einsichtsvoll die Natur beurtheilen, ja kritisiren — wie könnten wir blinden Atomen solche Fähigkeit verdanken! — Wir ehren alle überzeugungsvollen Ansichten; doch der Beurtheilung muss sich alles im Kampf um die Wahrheit unterwerfen, wie wiederum jedes Urtheil selbst. So wäre auch uns jede berichtigende oder widerlegende sachliche Beurtheilung willkommen; wogegen ein Todtschweigen wohl niederdrückend wäre.

Den folgenden Ausspruch Dr. Dreher's wollen wir noch berücksichtigen. »Aber auch bei Zuhülfenahme des dualistischen Systems wird eine Frage dennoch vergeblich ihrer Lösung harren. Stets wird es unerforscht bleiben, wie aus dem Bewusstsein der einzelnen Theile das individuelle Bewusstsein zu Stande kommen, oder zu dem bereits vorhandenen Bewusstsein hinzutreten soll«, p. 159.

»Auch in fernsten Zeiten werden uns bei weitem an Kenntniss überlegene Denker vergeblich ihre Kräfte an den Fragen messen: Wie kann die Materie in die Ferne wirken? Wie kann das Materielle (Stoff) und das Immaterielle (Psyche) gegenseitig auf einander einwirken, und durch welchen Vorgang ist beides an einander geknüpft worden? und: Wie kann aus dem Bewusstsein der Theile das individuelle Bewusstsein resultiren?

Wir wollen nun untersuchen, wie weit wir die Beantwortung dieser Fragen zur Verständlichkeit führen können oder bereits geführt haben, denn jede Vertiefung in die Natur führt uns auf ein Räthsel, dessen Lösung nur ein tieferes aufschliesst, so dass uns überall das Unerforschliche umgiebt.

Da Dr. Dreher wie überhaupt der Dualismus die Nothwendigkeit der Existenz der Seele, also als Träger des Lebens, annimmt, so kann die Seele dieses Leben nicht mit der Materie theilen, es überhaupt derselben nicht mittheilen. In den einzelnen Theilen des Körpers, also in den Atomen, den Molecülen oder Organen ist gar kein Bewusstsein und keine Empfindung, sondern nur blinde Empfindlichkeit oder Reizbarkeit. Folglich ist die Seele an und für sich der alleinige Träger des Bewusstseins, des Empfindens und Denkens, wie wir solches in unsern Erörterungen dargelegt haben. Wir verwerfen aber auch die Ansicht, dass der Materie in irgend einer Formung auch nur Empfindung, geschweige Bewusstsein beiwohnen könne[1]).

Die Fernwirkung der Dinge haben wir bereits besprochen und durch Annahme des Atomwesens mit seinen immateriellen Kräften verständlich gefunden; denn Zusammengehörigkeit und Zugleichsein ergeben die Ermöglichung. Jene Annahme verständlicht auch eine intime Wechselwirkung zwischen Stoff und Psyche. In der Wechselwirkung ergiebt sich nothwendig die Superiorität der höhern Kräfte um die naturbestimmte Anbildung zu beschaffen.

1) Pag. 157 heisst es: »Auch der Mensch stellt sich als ein Staat von Einzelwesen, den Zellen, dar, von denen man einer jeden ein gewisses selbständiges Leben zusprechen muss.« — Wo das Leben oder die Seele gewichen oder getrennt ist, da können nur frühere Impulse derselben in den unter ihrer Leitung gestandenen blinden Kräften der Materie weiter wirken. Das Lebenswesen lässt sich nur erschliessen, nicht erkennen. In der Zelle als Einzelwesen ist dasselbe nothwendig; nicht in der Zelle als Aggregat, darin es unter dem Einflusse der Thier- oder Menschenseele steht, so dass ihr zwar Reizbarkeit, aber nicht Empfindung zugesprochen werden kann. Mit der blossen Materie der Einzelzelle verhält es sich eben so: nur deren unscheinbares Lebenswesen besitzt Empfindung.

Licht und Wärme.

Indem wir zu den erhabensten Erscheinungen in der Natur herantreten, zu den Natureinrichtungen, die das Erschaffene erst dem Leben wohnlich machten, die das Belebte wie das Keimende, und wie das Unorganische gleich heilsam erregen; zu den Erscheinungen der Wärme und des Lichtes, um wo uns die Erfahrung verlässt, deren verborgenste, tiefste Gründe zu erforschen, da sehen wir uns gedrungen, solche, wie die einem ähnlichen Gesammtzwecke dienende Anziehungskraft, in die innere Natur des Weltstoffes einbegriffen zu denken.

Es muss nun aber alles was die Erfahrung uns zeigt, was die Wissenschaft uns lehrt, was ins Besondere Huygens und Euler als Vibration erkannten, und als solche Bestätigung fand, immer gleichfalls seine zureichende Erklärung finden.

Es will uns aber nicht in den Sinn, die zahllosen Sonnen unsern Hauszwecken ähnlich, als ewig glühende und flammende Herde zu denken. Unter der Annahme, dass unsere Sonne eine glühende Masse sei, welche von einer flammenden Atmosphäre umgeben ist, hat man mit Recht berechnet, nach wieviel Jahrmilliarden sie gänzlich ausgebrannt sein würde. Allgemeine Naturbestimmungen reichen aber immer für alle Ewigkeit aus. Keine Masse kann ohne Ersatz absolut continuirlich durch Verbrennung erzeugte Wärme abgeben. Es hat auch seine Schwierigkeit sich die nothwendige Ausgleichung, überhaupt die zureichende Ermöglichung der beständigen Entflammung einer ganzen Atmosphäre zu denken. Könnten verflüchtigte Gase, um etwa den Kreislauf wieder zu beginnen, wieder flüssig und fest werden, so scheint es doch, dass die nothwendigen Bedingungen dazu, als Druck oder Kälte, nicht vorhanden sein können. Bliebe auch noch eine unentflammte Atmosphäre, so müsste doch auch diese in einer entsprechenden Gluthhitze sein.

Demgegenüber lässt sich wohl annehmen, dass die Licht- und Wärme-Principien, ebenso wie die der Attraction, in der Weltidee gelegen haben.

Wer könnte eine Welt voll Ideenausdruck, wohin wir auch blicken, und unsere Untersuchungen führen, sei es gross oder minim, sei es das Ganze oder jedes Einzelne, ideenlos nennen? Steckt doch auch nicht die Idee des Künstlers, sondern nur deren Ausdruck in des Künstlers Werk.

Wir werden also die ursprünglichen Motive der Licht- und Wärme-Erscheinungen in der innern Natur des Weltstoffs zu suchen haben, also in der Wärme- und Lichtafficirungsfähigkeit und Afficirbarkeit der Materie überhaupt. Wir verstehen darunter nur die entitätischen Dinge, Fähigkeiten und Wirkungen, ganz abgesehen von unserer Wahrnehmung und Wahrnehmungsart, also das ewig Bleibende, welches äusserlich die betreffenden Empfindungen in uns ermöglicht. Lässt sich dies auch auf Bewegungen der Molecüle und des Aethers zurückführen, so kommt es doch gerade darauf an was gerade diese Bewegungen in deren Unterschiedlichkeit ermöglicht, also auf die Causalität der Schwingungen des Aethers und der Molecüle, die sich als Licht- und Wärmeentitäten ergeben. Dabei ist die Afficirbarkeit des Aethers, der Luft und der Stofftheile in dieser Richtung wissenschaftlich genugsam erwiesen. Man muss demnach, dem alles erfüllenden, alles durchdringenden zarten elastischen Aether eine Schwingungsrapidität zuschreiben, die wir wohl in Zahlen ausdrücken, aber nicht begreifen können.

Wir nehmen also an, dass im allgemeinen alle Atome, also auch die Aetheratome (alles seiner besondern Natur nach), Licht und Wärme afficirungsfähig und afficirbar sind. Unafficirt ist kein Ding thätig, bewegt sich kein Atom. Reagirt ein Atom auf Lichtafficirung mit Lichtschwingungen, so muss die Potenz hierzu in seiner Natur liegen, indem es innerhalb dieser Potenz dem Grade der Afficirungsintensität entspricht. Die zitternde Bewegung ist dann in solcher Anregung seiner Natur gemäss.

An der mit Einschluss ihrer Atmosphäre gewaltigen Grösse und Masse der Sonne erkennen wir, dass das Licht und die strahlende Wärme der Gesammtwirkung solcher Masse bedarf, um im erkennbaren Masse wirksam zu sein; dass also die von viel geringeren Massen ausgehende Afficirung uns nicht erkennbar sein kann. Zur Erregung des sichtbaren Lichtes gehören vierhundert bis achthundert Billionen Schwingungen in einer Sekunde. Die strahlende Wärme hat die Geschwindigkeit des Lichtes, aber eine geringere Schwingungszahl. Das in der Abnahme der Schwingungszahl nicht mehr wahrnehmbare Licht zeigt sich als Wärme, bis es ebenfalls als solche nicht mehr wahrnehmbar ist, wohl aber in geringerer Intensität noch statthaben kann. Je intensiver die Strahlung

6*

ist, z. B. vom rothen bis zum violetten Licht, je rascher werden bei abnehmender Länge die Wellen. Gleich nach dem violetten Licht wird die Wellenzahl so zunehmend, dass sie deshalb nicht mehr sichtbar wird, obwohl sie sich noch durch erhöhte chemische Potenz bemerkbar macht. — Bei solchen gewaltigen Geschwindigkeiten, die in ihrer Abnahme noch immer erstaunlich rasch sein können, kann die Erkennbarkeit oder Sichtbarkeit keine entscheidende, sondern nur eine accidenzielle Rolle spielen.

Das Licht legt in einer Sekunde 40,000 Meilen zurück. Es gelangt zu uns von der Sonne in 8 Minuten, von dem nächsten Fixstern dem Sirius in 3 Jahren, aber von dem letzten noch auftauchenden Sterngebilde dringt es erst nach einer Million Jahren zu uns. Da kann wie es scheint der überall zureichende Impuls nur von einer ursprünglichen Potenz ausgehen, die schon in dem Zugleichsein ihren Ausdruck findet, ähnlich der fernwirkenden Anziehungskraft.

Wie wir in der Electricität und in dem Magnetismus entgegengesetzte Kräfte unterscheiden, die wir nur deswegen positiv und negativ nennen, so könnten auch die Gravitationsafficirung und die Licht- und Wärmeafficirung als Eine, sich in ihren Gegensätzen ergänzende Kraft gedacht werden.

Während die Schallwellen im allgemeinen Längeschwingungen sind, zeigen sich die Lichtwellen als Querschwingungen. Die Massen lichtafficiren den Aether und dieser vermöge seiner Lichtafficirbarkeit tritt in die zitternde Perficirung, seiner Natur gemäss. Im Gegensatz zur Anziehung entwickelt es sich als rapider Abstoss, indem dieselben Bewegungen mit der Rapidität des Lichtes weiter streben. Die Aetherwellen-Massen bleiben aber örtlich, wie die Wogen-Massen des bewegten Meeres. Der eigentliche Impuls in dem die Wärme- und Lichtentität sich bis in die ungemessene Ferne äussert, muss aber in der Massenafficirung und der entsprechenden Afficirbarkeit der Aetheratome und sodann auch der Stoffatome überhaupt liegen.

Die Wärme- und Lichtwellen setzen, bevor sie in eine Atmosphäre treten, ihre Undulation in gerader Richtung fort, indem sich bei der Raumerweiterung entsprechende Aethermassen in Mitschwingung setzen. In derselben nehmen sie wegen der zunehmenden Dichtigkeit der Luftschichten eine leis-gekrümmte Biegung (Refraction) an; im Scheitel gleich 0, wachsend bis zum Horizont, wo sie dem Durchmesser des Sonnenbildes gleich ist. Dieses sehen wir also schon, oder noch, wenn der Sonnenrand in Wirklichkeit erst, oder nur noch, den Horizont berührt.

Alle Atome sind licht- und wärmeafficirbar, d. h. sie afficiren und

sind afficirbar, welches die Fähigkeit, die Afficirung ihrer Natur nach zu perficiren, einschliesst. Alle Körper sind von schwingendem Aether durchdrungen. Alle Körper haben auch eine gewisse, aber nach Natur und Zustand verschiedene Wärme-Capacität — Wasser z. B. die höchste; nämlich die Eigenschaft Wärmeentität anzunehmen und dann auch wieder abzugeben — die erweiterten Schwingungen aufzunehmen und wieder mitzutheilen. Wenn also der so rasch vibrirende Aether, nachdem er bereits in der Atmosphäre seinen Einfluss geübt, die irdischen Flächen und Körper berührt, so dringen die Lichtwellen hindurch oder werden zurückgeworfen. Zugleich bilden sie stehende Lichtwellen, welche die Flächen erleuchtet erscheinen lassen, indem beständig zurückgeworfene Wellen von ihnen ausgehen. Die so erhellten Flächen sind dann im Weltraum vermöge jener Strahlung mitleuchtend; so Planeten, Monde, Kometen etc., und kleinere Körper wie Sternschnuppen, nur im Bereich unserer Atmosphäre, in der sie sich bis zur Gluth erhitzen.

Indem wir aber annehmen, dass die für uns dunklen Massen, nach ihrer kleinern Masse verlangsamte Licht- und Wärmewellen ausstrahlen, die deshalb nicht sichtbar sind, so möchten eben diese stattfindenden Schwingungen nur einer entsprechenden Anreizung oder Vereinigung bedürfen um es zu werden; denn in gleicher Richtung vibrirende Wellen können sich vereinigen. — Die veranlassende Einwirkung des Sonnenlichtes wird Insolation genannt. Das zurückstrahlende Licht ist dann polarisirt; es hat nicht mehr die merkbare Wärme veranlassende Intensität des directen Lichtes, sondern eine geringere, nicht mehr wahrnehmbare, und in der Brechbarkeit wie im Spectrum zeigt es sich von jenem unterscheidbar.

Die in längern und minder rapiden Wellen schwingende Wärmevibration scheint geeigneter, als die noch rapidere Lichtvibration, die zum Theil ebenso rapide zurückgeworfen wird, zu sein, um die Molecüle der Körper in Mitschwingungen zu versetzen. Diese dehnen sich, je mehr die Schwingungen an Weite oder Rapidität zunehmen und verdichten im Gegensatz.

Abgesehen, dass jede Bewegung, wegen erfolgender Reibung oder Stoss, Wärmeentwicklung zur Folge hat, wird die uns umgebende Luft vorzüglich durch reflectirte Wärmestrahlung, die nicht wie das reflectirte Licht polarisirt ist, afficirt und deshalb gedehnt, so dass sie nach dem Grade der Wärme an Ausdehnung und daher an Leichtigkeit zunimmt, und im Gegensatz dichter und schwerer wird. Bewegung und Druck der kältern und schwerern höhern Luftschichten setzen dem statt-

findenden Aufsteigen der leichtern Luft Grenzen, und in noch höhern Regionen ist es vielleicht der höhere Aethergehalt, verbunden mit der täglichen Schwingung, wodurch die Schwere ausgeglichen wird.

Bei den beschriebenen Wärme- und Lichtentitäten darf man noch an keine Wärme oder Licht denken. Es sind nur die nothwendigen Naturverhältnisse, deren Einwirkung auf unsere körperlichen Organe die bloss intellectuelle Empfindung von Wärme und Licht veranlassen. Die Entitäten sind das Beharrende in der Natur, welches als bleibend gedacht werden muss, wenn auch alles Leben hinweggedacht wird, und welches war ehe Menschen und Thiere existiren konnten. Sie zeigen sich als verwandschaftlich mit der Electricität und dem Magnetismus, wie mit dem Schall, welche Erscheinungen aber noch besondere specielle Anlässe erfordern, wie ebenfalls das irdische lodernde Feuer und glimmende Licht. Letztere verbreiten Wärme, aber wie uns scheint in limitirten Grenzen. So verbreitet die Sonne in solchem Sinne keineswegs Wärme durch den Weltraum, denn diese tritt erst ein durch Erregung in den stofflichen und körperlichen Verhältnissen. Obgleich wir im Winter bei einem Abstande von $13\frac{1}{3}$ Millionen Meilen um $\frac{2}{3}$ Millionen Meilen der Sonne näher sind als im warmen Sommer, empfinden wir doch gerade in dieser Annäherung die Winterkälte, was also nur Bewegungsmotiven zuzuschreiben ist, die aus dem schiefen Einfall der Strahlung hervorgehen.

Zur Licht- und Wärme-Entität rechnen wir, als derselben zu Grunde liegend, die in der Natur der Atome erschliessliche entsprechende Afficirungspotenz, die als Bewegung in theils erkennbare Thätigkeit tritt. Bevor sie empfunden wird, haben wir also vornehmlich unterschiedliche causale und gesetzliche Bewegungen, die von den Massen ihren Ausgang nehmen, also in einer der Anziehungskraft entgegengesetzten Richtung. Da wir diese in alle Fernen wirkende Kraft kennen, nicht aber deren zu vermuthende Polarität, so liegt es nahe, als solche entgegengesetzte Kraft sich die Licht- und Wärme-Afficirung zu denken, die sich in ihrer Activirung als dem entsprechende Bewegung erweiset.

Was in der Natur im Allgemeinen wirkt, wirkt auch im Einzelnen heilsam und zweckmässig. Was die Gestirne in ihren Bahnen erhält, verleiht auch unsern Bewegungen die nothwendige Solidität. Da alle Materie Wärme und Licht-Elemente enthält, so veranlasst die Afficirung durch Reibung schon Entwicklung der Wärme und selbst des Lichtes. Gewisse Atomarten und gewisse Atomverbindungen scheinen ganz besonders bestimmt zu sein, das überall so heilsame Licht- und Wärme-Element auch im Einzelnen, und oft sehr intensiv zu vertreten, indem

sie besonders das im hohen Masse enthalten, was zu den dazu geeigneten Processen, das Verbrennen, Glühen etc. führen kann, so dass wir uns eigne Licht- und Wärme-Quellen schaffen können, die uns im Kleinen auch die bekannten Stoff- und Aether-Schwingungen vorführen. — Dem Process des Einzelnen liegen dann immer höhere allgemeine Principien zum Grunde, nicht umgekehrt. Weil die Flamme uns wärmt und leuchtet, können wir noch nicht schliessen, dass die Sonne ein Flammenmeer sei.

Die bis zum Erdinnern zunehmende Wärme, wie die Spuren einstiger bis an die Erdrinde reichender Gluthen müssen als Thatsache anerkannt werden. Solches findet aber eben in der allgemeinen gegenseitigen Wärmeafficirung der Materie die natürlichste Erklärung. — Es ist anzunehmen, dass damalig die Erdatmosphäre noch in viel weitere Ausdehnung mit Feuchtigkeit geschwängert war, deren Niederschläge im Kampf mit den Gluthen zur endlichen Abkühlung beigetragen haben mögen. Die Erleichterung der Atmosphäre musste zu ihrer jetzigen Einengung führen.

Nehmen wir an, dass die eigene Licht- und Wärme-Afficirung der für uns dunklen Körper als Planeten, Monde und Kometen in der Schwingungszahl nach dem Verhältniss ihrer Massen zu der der Sonne abnimmt, so ergäbe sich bei dem Grössten derselben, dass sie, wenn auch viele hundertmal beschleunigt gedacht, für uns noch lange nicht wahrnehmbar sein kann. Das intensivste Licht auf die Hälfte verlangsamt gedacht, wird von da an schon unsichtbar; und selbst der gewaltigen Masse des Jupiter ist die Sonnenmasse mehr als tausendmal überlegen.

Sowie die Attractionskraft nicht nur die Weltkörper zusammen, sondern auch unverrückt in dem ewigen Kreislauf ihrer Bahnen erhält, so bedurfte es auch einer Kraft, die sich der Zusammenballung des ganzen körperlichen Universums entgegensetzte. Dies ist die Wärme in ihren so verschiedenen Abstufungen, die eben in ihrer Verschiedenheit Ungleichheiten und dadurch Ausgleichungen erzwingt. Diese stellen sich als Bewegungen dar, die örtlich der Gravitation entgegen wirken konnten, und um so eingreifender sein konnten, da noch im Universum keine Ordnung der Einzelsysteme stattfand. Wo nur Eine alles überwiegende Kraft herrscht, da können sich keine besondern Ordnungen bilden, was aber in unserer Annahme wohl erklärlich ist. Nach derselben würde sich auch der bisher unaufgeklärte Ursprung der Fliehkraft begründen lassen, worauf wir an geeigneter Stelle zurückkommen.

Wärme und Licht, die meistens eng mit einander verbunden sind,

waren dann aber auch unentbehrlich, um auf den Weltkörpern überhaupt Fruchtbarkeit und Leben zu ermöglichen. Auch alle mechanischen Thätigkeiten und Veränderungen der Materie werden nothwendig mehr oder minder durch Wärme, und selbst durch Lichteinwirkungen beeinflusst, um sich so zu gestalten, wie wir sie, allen so unendlich verwickelten Daseinsverhältnissen entsprechend, vorfinden. Das kunstvolle Auge der Menschen und Thiere wäre vergebens geschaffen, wenn nicht das Princip des Lichtes die Dunkelheit durchdränge. Ohne Wahrnehmungsfähigkeit neigt doch die Pflanze sich dem Lichte zu und empfängt von demselben die Bedingungen ihrer vollständigen Entwicklung. Selbst was wir Kälte nennen, ist immer noch Wärme. So ist in den eisigen, bis jetzt unerreichbaren Polen überall nur eine niedere Abstufung der Wärme, und das Eis selbst hat die Fähigkeit, noch fühlbare Wärme zu entwickeln. — Welch schauriges Bild wir auch von einem Zustande ohne Wärme und Licht von unserm Weltall entwerfen möchten, es würde hinter der grausen Wirklichkeit zurückbleiben müssen, da wir von dem absolut Wärmelosen keine Vorstellung haben.

Wir müssen demnach schon aus rein metaphysischen Gründen schliessen, dass den so allgemeinen Naturnothwendigkeiten auch in einer der Natur würdigen allgemeinen Weise Rechnung getragen sei, wie es bei der nicht mehr und nicht minder nothwendigen Attraction geschehen.

Um unsere Wohnung zu wärmen und zu erhellen, stellen wir Oefen auf und zünden Flammen an, und verwenden überhaupt das Feuer zu unsern öconomischen Bedürfnissen. Es ist aber unmöglich anzunehmen, dass die Natur ebenso beschränkt verfahre. Es ist nicht denkbar, dass unsre Sonne, dass die Heerschaaren von entfernten Sonnen solche Flammenherde seien, die in ihrem Verbrennungsprocess oder durch flammende Gase, den Weltraum oder die dunklen Planeten erwärmen und erhellen. Die Ansicht des Alterthums, dass die Erde in jeder Hinsicht der Centralpunkt des Weltalls sei, ist längst überwunden; ob man aber bei der Annahme eines entflammten Sternenuniversums der uralten Idee gänzlich entsagt, mag dahingestellt sein.

Ob eine glühende und flammende Masse mit in der Atmosphäre frei lodernder Flamme ihre Wärme (also ohne Compression) nach dem directen Verhältnisse ihrer Masse und umgekehrten Verhältniss der Entfernungsquadrate ausstrahle, ist so viel wir wissen noch nicht constatirt, und für siderische Entfernungen gar nicht bestimmbar. Es scheint, dass wohl ein entsprechender Umfang der Wirksamkeit bei vermehrter Masse gewonnen wird, dass aber die Intensität den Grad der höchsten Wärmecapacität des Einzelnen nie erheblich überschreiten könne; etwa wie

ein entfernter Gegenstand dadurch nicht sichtbarer wird, dass Viele ihre Blicke dahin richten.

Eine continuirliche ja perpetuelle Entflammung der Sonnenatmosphäre bedürfte auch ihrer zureichenden perpetuirlichen Bedingungen, wo dann zu erwägen wäre, ob solche ununterbrochen vorhanden sein können.

Wir wollen nicht übergehen, dass der Sonne zur Erklärung der Gestaltung der Kometenschweife auch schon eine elektrische repulsive Kraft zugeschrieben worden ist. — Indem wir die Licht- und Wärme-Afficirung als eine der Attraction entgegengesetzte allgemeine Kraft annehmen, sind darin die elektrischen Erscheinungen, als eine durch besondere, spezielle Verhältnisse erregte höhere Potenz jener allgemeinen Kraft zu betrachten, die sich dann in der ihr eignen Polarität entwickelt, die vielleicht selbst den Aether zum Leuchten bringen kann. Der Glanz der oft über viele Millionen Meilen sich erstreckenden Kometenschweife lässt sich wohl nur so erklären.

Ist die angenommene repulsive Kraft auch nicht wie die Attraction unmittelbar fernwirkend, so ist sie doch mit einer undenkbaren Rapidität die Medien erfassend fernwirkend, und selbst da noch, wo die Attraction in ihrer sphärischen Zerstreuung längst der Beharrungskraft erliegt. Auch daraus ergiebt sich, dass wir es hier nur mit einer ursprünglichen Naturkraft zu thun haben können; und auch so ist diese Rapidität und Treffweite nur denkbar, wenn den überall vorhandenen Medien oder Atomen die entsprechende Afficirbarkeit ursprünglich ist, also spontan stattfinden kann.

Die Analyse des Sonnenspectrums hat nun ergeben, dass die Sonne kein blosses Flammenmeer sein könne, sondern, dass sie eine glühende, von einer flammenden Atmosphäre umgebene Masse sei. Die charakteristischen dunklen Linien des Spectrums, deren man in neuerer Zeit zahlreich entdeckt hat, können nur entstehen, wenn die Strahlen einer glühenden Masse Lichtflammen passiren. Die Form und Lage der dunklen Linien zeigen die Stoffe an, welche in der Atmosphäre der Sonne verbrennen.

Diese Erkenntniss neuerer Zeit bildet den wichtigsten Einwurf gegen unsere Ansicht, die wir trotz alledem, vorzüglich aus den angeführten metaphysischen Gründen aufrecht erhalten. Wäre dem aber so, so müsste, wie es scheint, bei der Gluth des Sonnenkörpers ein immenser Rauch sich ergeben, der das Sonnenbild verdunkelte und der auch dann noch bemerkbar sein müsste, wenn dessen grösster Theil sich in den untern Flammen verzehrte.

Das Spectrum entsteht aus der Bewegungsart der Lichtwellen; diese, in unserer Ansicht, nach der Afficirung des Aethers durch die Sonnenmasse sammt Atmosphäre. In der Afficirung jedes besonderen Sonnenstoffes kann nicht nur, sondern muss sich dessen eigenartige Natur irgendwie ausdrücken; denn ein jedes Ding afficirt nur seiner Natur nach. Was nun, wie wir zugestehen müssen, der Gluth und den Flammen zugeschrieben werden könnte, kann ebensowohl den noch ursprünglichern Afficirungen entspringen. Eine Analogie des siderischen Lichtes mit dem irdischen in den sich beiderseits ergebenden Wirkungen muss ja anerkannt werden.

Eine glühende Metallmasse ergiebt ein Spectrum in den Regenbogenfarben, zeigt aber weder helle noch dunkle Querlinien.

Die blosse Flamme einer solchen Masse ergiebt dagegen auch Querlinien, aber nur helle. Erst wenn man die von der glühenden Masse ausgehenden Lichtstrahlen durch jene Flamme passiren lässt, werden die hellen Linien des Flammenspectrums in dunkle verwandelt. So findet es auch im Sonnenspectrum statt. Man schliesst, dass das Licht des Flammenspectrums durch das der glühenden Metallmasse ausgelöscht werde, indem durch Experimente erwiesen ist, dass zwei Wellenbewegungen, welche von verschiedenen Punkten ausgehen, auch so auf einander wirken können, dass sie sich gegenseitig aufheben, also auch keine Wirkung hervorbringen; denn das Licht ist überhaupt nur Folge wellenförmiger Bewegungen. Es handelt sich hier also nur darum, in welcher Weise und mit welcher Einwirkung die Wellenbewegung verursacht wird. Verschiedenen Stoffen ist auch eine irgendwie verschiedene Afficirungspotenz zuzuschreiben. Ein Zusammentreffen verschiedener Bewegungsimpulse kann also die Bewegung sehr wohl bis zur Unsichtbarkeit hemmen, und ein Gegensatz derselben, wie bei der flammenden Masse angenommen, ganz ausgleichend wirken; und nach unserer Annahme, ohne ein noch dazwischen tretendes Mittel. Es ist auch möglich, dass im Zusammentreffen ungleicher Bewegungsimpulse noch hemmende elektrische Einflüsse sich geltend machen.

Es ist bekannt, wie mannigfaltig die irdischen Stoffe in ihrer Afficirbarkeit für Wärme und Elektricität, die wir als eine höhere Potenz der Wärmebewegungen ansehen, sich zeigen. Einen Ausdruck solcher Mannigfaltigkeit deuten uns die charakteristischen Linien im Spectrum an, die uns so Aufschlüsse über die Bestandtheile des Sonnenkörpers geben. Derselbe kann uns daher auch kein homogenes Lichtbild zeigen. Wo die Bewegungsimpulse durch jene Verschiedenheit auch nur auf die Hälfte ihrer Intensität reducirt sind, müssten wir dunkle Flecken, und wo im Gegensatz die Intensität sich steigert, erleuchtetere Erscheinungen wahrnehmen.

Es ist anzunehmen, dass die gewaltige Sonnenatmosphäre, die mit mächtigem Druck auf der Sonne lastet und dadurch auch selbst verdichtet ist, eignes sichtbares von der hindurchgehenden Lichtafficirung verstärktes Licht abgiebt, welches bei stattfindenden Evolutionen sowohl in hellerm als matterm Glanze strahlen mag.

Im Ganzen geht hervor, dass die Natur Wärme und Licht aus weiten Himmelsfernen nicht mittheilt, sondern nur erregt, indem deren Elemente in der Materie erregbar vorhanden sind, und dass die darin wirkenden ursprünglichen Kräfte des Ersatzes, wie allemal irdisches Feuer und Licht, nicht bedürfen, und daher ewig sind, wie die Attractionskraft.

Das Object.

Ein Wissen mit objectiver Beziehung ist es, welches aller sichern Erkenntniss irgend wie zu Grunde liegen muss. Dies macht eine strenge Unterscheidung der Objectivität nothwendig. Wir gebrauchen daher die Ausdrücke Object und objectiv nur in Beziehung zu den wirklichen entitätischen Dingen, und deren entitätischen Verhältnissen, für deren Bezeichnung in unserm Sinne die Ausdrücke Ding und dinglich schon genügen. Die Synonyme: Gegenstand und geständlich, verbleiben dann für jeden anderweitigen Gebrauch. Gegenstand würde dann auch der allgemeine Ausdruck sein. Als Gegenstand des Denkens kann man nehmen was man will, während wir unter der Specialisirung als Object, dieses auf die Wirklichkeit beschränken.

Obgleich unser Denken an sich subjectiv ist, so ist doch dessen Bedeutung, worauf es eigentlich immer ankommt, schon dadurch auf ein Ausseruns gerichtet, welches absolut nicht in uns ist, weil wir in der Natur nicht auf ein Alleinsein beschränkt sind, denn die ganze Natur, wie auch unser eigner Körper, ist ausseruns. Wenn wir von einem Ausserուns auch nur erkennen, dass es uns in bestimmter Weise tangirt oder tangiren muss, so können wir es uns zum Object setzen. Unsre Wahrnehmung ist nie ohne grundursächliche Betheiligung der wirklichen Dinge, deren Dasein wir erschliessen müssen, um uns gerade die actuelle Wahrnehmung geben zu können. Immer sind es nur diese und keine andern örtlichen entitätischen Seinszustände, die uns jene Wahrnehmung geben. Es ist ein Dieses und keineswegs ein Allgemeines oder ein gänzlich unbekanntes x, welches sich in der Wahrnehmung als Dasjenige erregend offenbart, worin sich dieselbe von allen andern Wahrnehmungen unterscheidet.

Ist das Entitätische in der Wahrnehmung so wesentlich betheiligt, so lässt sich nicht behaupten, dass es in derselben zu keinem Ausdruck komme, wenn derselbe auch nothwendig ein intellectueller für uns sein muss. — So

gewiss es ist, dass unsre Erkenntniss und unser Verständniss, sammt der Auffassung der Erscheinung nur in uns sind, so gewiss liegt in der Erkenntniss ein Ausdruck alles dessen, was dieselbe causal ermöglicht. — Unser Auffassungsvermögen mitsammt den äussern Naturmedien geben uns z. B. noch keine Wahrnehmung der Sonne: nur ihr Dasein veranlasst die Wahrnehmung. Ihre Entität mag nun sein was und wie sie wolle: diese Entität ist unser Object, und wir wissen, dass sie die Eigenschaften haben müsse, um gerade diese Wahrnehmung grundursächlich zu veranlassen. In uns haben wir dann ein intellectuelles Verständniss dieses Objectes, um es von allen andern Gegenständen unterscheiden zu können. Dasselbe denken wir richtig als ausseruns. Es versteht sich, dass wir Dinge und Dingliches nur Objecte nennen können in Beziehung ihrer Wahrnehmbarkeit. Wir haben es also bei den Objecten zugleich mit unsrer Erkenntniss von den Dingen, die wir als solche erkennen und erschliessen, mit der Wahrnehmung der Erscheinung und unserm Verständnis von denselben überhaupt zu thun. Sind die Dinge die Grundursache unsrer Wahrnehmung, so ist diese wieder die Ursache, dass wir sie als Objecte erschliessen. Da wir von den Dingen nur wissen wollen dürfen, als was und wie sie uns tangiren, so erlangen wir auch ein dem entsprechendes Erkenntniss von ihnen. Niemals könnte aber ein nur unserm beschränkten Erkenntniss Entsprechendes existenzfähig sein. Unsre Erkenntnisse reichen aber aus für unser bedingtes Dasein, und belassen auch dem Wissensdrange immer noch ein erreichbares Ziel. Auch unser Erkenntniss wird, wie alles in der Natur, durch die Grenze der Zweckmässigkeit betroffen.

Nach Kant sind die Dinge in der Erscheinung, oder diese, unser Object. Uns sind die Erscheinungen aber nur ein intellectuelles Erkenntnissmittel der Natur. Die Dinge sind nur Einmal da in ihrer Wirklichkeit, und nicht wiederum in jeder immer mangelhaften und theilweisen Wahrnehmung, noch derselben gegenüber als transcendentales Noumenon.

Jedes unsre Seele mittelbar aber actuell tangirende Ding zeigt darin seine ganz besondere Causalität. Nun ist zwar die Wahrnehmung selbst oder die Erscheinung in derselben auch durch innere Causalität wesentlich bedingt, die ihr den intellectuellen Charakter verleiht. Die Intellectualität erkennt daher Wirkungen in den Dingen, die absolut nur ihr erkenntlich sind.

Unsre Erkenntniss wird nicht bloss durch die Sinne vermittelt, sondern auch durch den Erkenntnissorganismus, der die ganze uns erkennbare Natur umfasst. Ohne solchen wären unsre Sinne stumpf und ge-

brauchlos. Es ist die allgemeine Afficirung die einerseits alle Thätigkeit der Naturkräfte in das Besondere und demnach Actuelle bestimmt; — siehe »die Afficirung« — aber andererseits, soweit sie unsere Sinne tangirt, uns schliesslich ein entsprechendes Verständniss ermöglicht. Dort folgen blinde Naturkräfte den Anregungen; hier giebt sie auch unserer Empfindung und Einwirkung Raum.

Wo wir uns in solcher Wirklichkeit bewegen, wo Wirkungen nur von Dingen ausgehen, nur in Dingen sein können, können unsere Seinsobjecte nur die Wirklichkeit betreffen. Diese zeigt sich uns bestimmt in Zeit und Oertlichkeit, in Ausdehnung und Form, wenn auch nur innerhalb einer uns genügenden Sicherheit, und mit den Abweichungen, deren Causalität wir meistens erkennen können, indem sie immer eine Begründung haben. Die gütige Natur hat uns nähere Unterscheidungen ermöglicht, denen immer eine entitätische Unterschiedlichkeit zu Grunde liegt, die uns ohne solche Ermöglichung nicht erkennbar sein würde. Wäre daran auch nichts entitätisch als die Unterschiedlichkeit, so muss doch diese im Object immer beibehalten werden, wenn wir sie auch in näherer Betrachtung von ihren Kennzeichen unterscheiden. Praktisch genügt es die Erscheinung als unser inneres Kennzeichen des äussern Objectes zu betrachten. Dass Ausdehnung und Form entitätisch sind, erhellet schon daraus, dass besondere Atomverbindungen immer da im Raume sein müssen wo sie sind und wirken, und nicht wo sie nicht sind und nicht wirken. Erkennen wir in solchen Verbindungen verschiedene Qualitäten, so ist festzuhalten, dass wir durch unsere Anschauung den Dingen keine Qualität geben können, noch nehmen.

Das Erkenntniss ist dem Leben nothwendig. Demselben dienen daher in der immer möglichst einfachen Natur so unendlich complicirte und allwaltende Verhältnisse, dass man blind sein müsste um nicht darin einen der höchsten Naturzwecke zu erkennen, wie er nur von der absoluten erhabensten Intelligenz gefasst werden konnte.

Da Dinge nie ohne actuellen Zustand sind, so wirken sie immer nur ihrem Zustande nach auf uns ein. Wenn wir z. B. gleichzeitig einen Felsen und einen Baum uns zum Object nehmen, so erfolgt dies nur der Erscheinung nach die in uns ist. Aber innere Auffassung bis zu den körperlichen und intermittirenden Naturmedien wirken hierin gemeinschaftlich, im Ganzen gleichmässig: alle Verschiedenheit zwischen Fels und Baum muss also den Einwirkungen dieser Dinge, ihrem Zustande gemäss, zugeschrieben werden. Die Einwirkungen und deren Erfolg sind natürlich nicht die Dinge, aber sie geben uns ein Verständniss von dem Zustande der Dinge. Ihre Ausdehnung sagt uns, dass sie aus Atomen

bestehen, und nur deren innere Natur ist uns unbekannt, nicht ihr Dasein, nicht ihre Wirksamkeit; auch nicht ihre Ausdehnung, sondern nur das Mass derselben. Es sind die eigentlichen Dinge von denen wir so vieles auszusagen haben und als nothwendig erschliessen. Die wahrgenommenen Körper, Baum und Fels sind also unsre Objecte als Dinge ausseruns. Ihr Erscheinungsbild wonach wir sie erkennen ist aber in uns, nach Form und Gestalt genügend zutreffend und im übrigen hinlänglich annähernd für alle erspriessliche Unterscheidung. Es ist sehr überflüssig die Natur zu tadeln, weil sie uns nicht die wahren Oberflächen der Dinge zeigt. Würde uns nicht jeder Unterschied in Farbennüancen klar, so erblickten wir wohl überall eine unterschiedslose Masse. Mit einem zu ihrer Unterscheidung nothwendigen mikroskopischen Blick würde uns dagegen die weite Natur unübersehbar sein, und jedes erkannte Atom verdeckte uns das Weitere. Es ergiebt sich immer, dass wir all unser Wissen zur Erkenntniss, nicht zum Tadel der Natur aufzuwenden haben. In der Erkenntnissvermittlung dürfte also die Farbenerscheinung gerade so wie sie statthat durchaus nicht fehlen. Denkt man sich aber, dass die Erscheinung zur vollen Erkenntniss der Dinge überhaupt nicht genüge, so lässt sich durchaus nicht denken was uns da weiter von denselben erscheinen sollte. Und eine Erkenntniss der man gedanklich die Mittel des Erkennens entzieht, erkennt nicht die Dinge wie sie an sich sein mögen, sondern sie erkennt gar nichts. Erkenntniss erfordert immer eine entsprechende Beziehung zu dem was erkannt werden soll, und eine solche Beziehung zu den wirklichen Dingen ist uns gegeben, so dass wir dieselben mit Recht als unsere Objecte betrachten. Das uns in der Anschauung Erscheinende ist gewissermassen ein intellectuelles Spiegelbild der Zustände wirklicher Dinge: denn Zustände können nicht ohne ein Etwas sein, dessen Zustand sie sind. — Schon Plato hat den ewig gültigen Satz ausgesprochen, dass uns nur das erkenntlich sein könne, was uns irgendwie tangirt: daraus folgt auch, dass das was uns tangirt auch erkannt werden könne. Was uns Object werden kann, steht auch unleugbar mit unserer Seele in einer gewissen Afficirungsbeziehung.

Die Wahrnehmung ist zwar unser nächstes unumgängliches Erkenntnissmittel. Der Instinkt genügt den Thieren und anfänglich auch dem Naturmenschen zur praktischen Verwerthung der Wahrnehmung. Wir erkennen darin, dass auch der Instinkt unter den Erkenntnissmitteln der Natur einbegriffen ist, als ein vorbestimmter Intellect. Dem menschlichen Intellect mit seinem durchdringenden Verstande und seiner weittragenden Vernunft ist dagegen die ihm gebührende Aufgabe in der

Erkenntniss überlassen. Die Afficirungsverhältnisse in der Natur sind uns nunmehr genügend klar, um die Möglichkeit einer Tangirung unserer Seele zu denken, und wegen ihrer actuellen Verbindung mit ihrem Körper auch deren Nothwendigkeit. Wir erkennen also das Sein der exact erkannten Objecte mit unserer intellectuellen Erkenntniss. Dieselben sind also keineswegs ein unsere Erkenntniss überfliegendes oder transcendentales Erkenntniss.

Die den Objecten zukommende Existentialvorstellung giebt den objectiven Vorstellungen und Begriffen erst ihren fundamentalen Werth, indem sie so in den Erfahrungsausgängen die Grundlage unserer Erkenntniss überhaupt bilden. Objective Bedeutung haben also unsere Vorstellungen im allgemeinen, wenn sie sich auf Wirklichkeit beziehen. Alle exacten Wahrnehmungen sind objectiv, was aber darin erst durch unsere Empfindung wird, z. B. Farbe, Geschmack, Geruch, Sichtbarkeit, Schmerz oder Lustgefühl etc. kann nicht objectiv sein, oder ist es nur in dem einen Sinne, wenn wir es als Modification der eignen Seele betrachten. Alledem liegt aber in der Wirklichkeit ein bestimmtes bloss äusserlich Causales zu Grunde, wovon Jenes für uns nur Kennzeichen sind. Dem Schmerz z. B. eine verletzte Körperstelle etc. etc. Das zu unserer Empfindung beziehentliche Entitätische wird so auch häufig nach objectiven Merkmalen erkannt, wie auch Farben und Empfindungen uns gewisse Verhältnisse in äussern Zuständen andeuten. So erkennen wir auch die Wirkungen des Lichtes, selbst der Farben, auf Pflanzen und Substanzen, die doch mit unserer Licht- und Farbenempfindung nichts zu thun haben. Dasselbe was uns und das Leben überhaupt zum Empfinden afficirt, erregt in Substanzen und Pflanzen blinde Thätigkeit.

Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen. Kant.

»Nehmt an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für euren Begriff zu gross, denn dieser kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum für euren Verstandesbegriff zu klein, denn der Anfang setzt noch immer eine vorhergehende Zeit voraus,« p. 386.

Eben deshalb wird die ewige Existenz Gottes erschlossen, dessen ewiges Sein der Entstehung der Welt vorherging, wodurch der Anfang der Welt bestimmt wurde. Der Begriff fordert nur eine endliche Zeit bis zum Anfang der Welt, damit dem Dasein der Gottheit allein die Ewigkeit zugeschrieben werde. Darin geschieht beiden Genüge.

»Ist die Weltgrenze endlich und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze?« Wir antworten dasselbe, was die Grenze oder Grösse jedes Körpers bestimmte; ihre endliche Ausdehnung selbst oder die aller Körper insgesammt. Da diese Ausdehnung positiver Körper jederzeit eine positive sein muss, so ist kein etwa weiter gehender Regress demnach für solchen Begriff, die sich selbst begrenzende Welt zu klein wäre, statthaft.

Die von Gott geschaffene Welt bedurfte, um sich auszudehnen, keines leeren Raumes, da der Raum erst mit der Ausdehnung entstand. Durch nichts in der Ausdehnung behindert, bildete diese der Zweckmässigkeit nach ihre eigne Grenze, die uns unbekannt, aber als Quantum discretum eine positive sein muss.

Dieselbe Zweckmässigkeit bestimmt, nicht die Theilung, sondern die Ausdehnung der entstandenen ausgedehnten Atome, die gleichfalls jederzeit eine positive sein muss. Selbst Kant giebt zu, dass: »sobald etwas als Quantum discretum angenommen wird, so ist die Menge der Einheit darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich,« p. 413. Folglich ist auch das Grössenverhältniss des Quantums zu dessen Einheiten im Bereich der Zahl.

»Nehmet ihr an: in Allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Causalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht und euren Regressus noch zu höherer Ursache ohne Aufhören nöthig macht. Die bloss wirkende Natur ist also für euren Begriff zu gross,« p. 387. Mit der Erschliessung eines Weltschöpfers als Grundursache bringen wir die an sich unbefriedigende Reihe ohne Ende auf ihr richtiges Mass, weder zu gross noch zu klein erfindlich.

»Wählt ihr von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin in Erzeugung aus Freiheit, so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nöthigt euch, über das Causalgesetz der Erfahrung hinauszugehen,« p. 387.

Lassen wir der Naturcausalität ihren allgemeinen Spielraum und der ganz anders gearteten freien Causalität den ihrigen, sofern sie in jene bestimmend oder verändernd eingreifen kann, so haben wir beider Dignität weder zu gross noch zu klein. Es ist eben nicht angemessen, da Naturcausalität zu suchen, wo die in der Ausstattung der menschlichen Seele hinlänglich begründete intellectuelle und freie Causalität ihren charakteristischen ursächlichen Einfluss übt. Ruht die Naturcausalität, die vermöge der höchsten Causalität erst mit dem Entstehen der Welt ihre Begründung gefunden hat, doch auch nur auf dem Grunde der ursprünglichen Ausstattung der Dinge.

»Wenn ihr ein schlechthin nothwendiges Wesen als Weltursache annehmt, so setzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit, weil es sonst von einem andern und ältern Dasein abhängend sein würde. Alsdann ist aber diese Existenz für euren empirischen Begriff unzulänglich und zu gross,« p. 387. Hier müssen wir dies allerdings zugeben. Wie könnte auch eine Realität, deren Wesen gänzlich ausserhalb der Welt gedacht werden muss, uns empirisch oder überhaupt begreiflich sein? Das Bedingte kann uns keine Analogien des Unbedingten bieten. In seinen Werken aber hat sich uns Gott offenbart und derentwegen erschliessen wir seine Nothwendigkeit. So führt uns das empirisch Erkannte zu entsprechenden Begriffen und Ideen des höchsten Wesens, indem zugleich die Einsicht unserer beschränkten Erkenntniss die Voraussetzung feststellt, dass solche Begriffe und Ideen von der Gottheit uns zwar eine bestimmte Denkrichtung geben können, aber darin noch unendlich weit von einem vollen Verständniss zurückbleiben müssen. Zu dem uns möglichen Verständniss können also nur unabgeschlossene Begriffe oder Ideen führen. Ein solcher unabgeschlossener Begriff ist die Ewigkeit, den wir darum nicht

minder vielfältig gebrauchen, als ein in infinitum gehender Gedanke. Bleibt nicht die Unbegreiflichkeit der gegebenen verflossenen Ewigkeit, und ist sie uns verständlicher, wenn man sie bei der Verneinung der Gottheit, doch den blinden Atomen zuschreiben müsste? Diesen ist sie aus den entgegengesetzten Gründen eben nicht zuzuerkennen, denn wir kämen damit zu dem widerspruchsvollen Begriff eines Ewigen ins Gesammt Bedingten und Abhängigen ohne Halt. So Unbegreifliches und doch Erwiesenes können und müssen wir einzig und allein dem Höchsten zuerkennen. Ein Gott mit uns begreiflichen Eigenschaften wäre ein unmögliches Zwitterding von Menschlichkeit und Gottheit. Wenn sich uns also keine Begriffe geboten hätten, die wohl ein dahingestelltes Ziel erstreben, aber nie erreichen, so müssten wir sie suchen oder bilden, um überhaupt eine Idee Gottes zu erlangen. Was wir also der bedingten Welt nicht zugestehen können, setzen wir in dem Allerhöchsten voraus. Allein schon die Erfüllung der Ewigkeit, die dem Weltanfang vorausgehen musste, bedingt die Existenz eines ewigen höchsten Wesens.

Wenn wir nun alledemnach unsere Begriffe nach der denkbaren wahren Wirklichkeit richten, denn diese richtet sich nicht nach unsern Vorstellungen, so wird sich ergeben, dass nichts zu gross und nichts zu klein sei, und selbst unsere Vorstellung Gottes steht in einem als nothwendig erkannten Verhältniss.

Die Beweisarten vom Dasein Gottes und die Idee Gottes als regulatives Princip, nach Kant.

Alles was wir ausseruns richtig erkennen oder erschliessen, es sei was es wolle, ist uns objectiv, indem wir damit ein Verständniss eines realen Ausseruns haben. In diesem Sinne realer Beziehung gebrauchen wir den Ausdruck »Objectiv«. Blosse Gedanken sind daher objectiv nichts. Die Vorstellung einer Erscheinung führt zu einem Verständniss eines Ausseruns, z. B. eines wirklichen Körpers: dann ist die Vorstellung objectiv, d. h. sie hat reale Beziehung. — Vorstellungen, Erscheinungen oder Verständnisse können niemals Dinge oder dinglich sein, noch solches enthalten. Wir können nun zwar zum Gegenstand nehmen was wir wollen, also auch einen Gedanken, Begriff oder Idee; da dies aber nur Gedanken sind, so bleiben sie auch Gedanken und geben daher der Erkenntniss keine reale Beziehung und alles bleibt objectiv nichts.

Fassen wir auf dem Grunde gültiger Erschliessung z. B. das Dasein Gottes und bilden uns nach dem Postulat der Zulänglichkeit eine Idee Gottes, so hat unsere Idee reale Beziehung und ist daher objectiv. Gott ist dann als Realität das Object unserer Idee, und diese, als unsere Vorstellung, ist objectiv. Wo dagegen alle reale Beziehung fehlt, haben wir daher auch kein reales Object und keine objective Vorstellung.

Dem gemäss erklärt auch Kant: »Einer Idee, welche bloss zur Regel dient könne man nicht objective Realität beimessen«, p. 401.

»Das Vernunftwesen (die Gottheit) ist nun zwar eine blosse Idee, und wird also nicht schlechthin und an sich selbst angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich ist etc.«, p. 517.

Man ersieht daraus, dass damit nicht einmal die Vorgänge in der Erscheinungswelt, um so weniger das Sein und Wiesein der wirklichen Welt, welches beides gleichmässig als ein Bedingtes einer Eruirung des Bedingenden bedarf, die geringste Erklärung findet. Ein Nichts kann nicht als Hervorbringend oder Bestimmend angesehen werden, und eine subjective Idee ohne alle reale Beziehung ist durchaus nichts.

Subjective Regulative und Maximen mögen unser Verfahren dienlich leiten. Wer möchte aber Maximen von solcher Bedeutung befolgen, von denen man wüsste, dass ihnen objectiv nichts Bündiges zum Grunde läge? Hier aber interessirt uns die oben gestellte Aufgabe: darin bleibt uns aber die Ansicht, dass die Welt sei wie sie eben sein mag, was man ohnehin wusste und Niemand befriedigen kann.

Ebenso ist es mit der Seele als regulatives Princip beschaffen.

»Wir wollen der genannten Idee als Princip zufolge alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der innern Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen dass ihre Zustände, zu welcher die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln«, p. 510.

Auch hier haben wir eine blosse gedankliche Maxime, die im Laufe des Denkens Berücksichtigung finden soll, aber als Grund der Denkthätigkeit und aller übrigen erkannten eignen Thätigkeiten absolut nichts ist.

Die Begnügung mit blossen Maximen, darnach man ein Nichtseiendes als Wirklichkeit nur annimmt, behindert die etwa mögliche folgerichtige Erschliessung solcher Wirklichkeit durchgängig, und hebt das Nichtsein dessen, was doch nothwendig wirklich sein muss, wenn ebendieselben Maximen so ausnahmslos zutreffend sein sollen und sind, nur noch drastischer hervor.

Innerhalb des Kant'schen Systems ist die Erschliesslichkeit des Daseins Gottes oder der Seele freilich nicht gegeben: denn wenn demnach nur das als wirklich erkannt werden können soll, was uns anschaulich werden kann, oder doch im Context der Anschaulichkeit steht, und dann über die Anschauung nicht hinausgegangen werden soll; so wird eigentlich gar keine Wirklichkeit erkannt, sondern nur die im Nichts schwebende Wirklichkeit der Wahrnehmungen von Erscheinungen constatirt.

Wir können gedanklich nichts in Wirklichkeit setzen — sie muss richtig erkannt oder erschlossen werden; aber ebensowenig können wir

durch blosses Hinwegdenken Wirklichkeiten beseitigen. Beides bedarf des folgerichtigen Grundes, unter Berücksichtigung der Consequenzen. Nun sagt Kant: Wenn Ihr das Dasein eines absolut nothwendigen Wesens — die Gottheit — aufhebt, so hebt Ihr das Ding sammt seinen Prädicaten auf: wo soll dann der Widerspruch herkommen? Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel aufheben sammt seinen drei Winkeln ist kein Widerspruch«, p. 458. — Im Rahmen des ontologischen Beweises mag dies massgebend sein; aber was die drei Winkel dem Triangel sind, das ist der Welt gegenüber der Weltschöpfer. Den Gegenstand eines ontologischen Begriffs kann man so wie man ihn erdacht hat auch hinwegdenken, aber den Gegenstand eines auf sicherer Erfahrung erschlossenen Begriffs z. B. des Weltschöpfers als Urheber der Welt, oder der Seele als Subject des Denkens kann man nicht hinwegdenken ohne zugleich das die Erschliessung Begründende, also die Welt und unser Denken, aufzuheben oder überzeugender zu erklären.

Es muss vermieden werden, in den betreffenden Schlüssen in ontologische Schlüsse überzugehen, die nichts beweisen, obgleich Kant ihnen, in diesen doch nach ihm erfolglosen Schlüssen, den Vorrang beimisst. Der kosmologische Schluss, so unzureichend er ist, weil von dem Wiesein der Welt abgesehen wird, erweiset wenigstens, dass der bedingten Welt nothwendig ein unbedingtes höchstes Wesen als deren äussere Ursache vorausgehen musste. Gäbe es noch andere bedingte Wesen, so wäre jenes auch ihretwegen nothwendig, und nur im Unbedingten kann unser Regress endigen, weil alles Bedingte ein es Bedingendes voraussetzt. Das Alles Bedingende ist dann auch das höchste Wesen.

Wir haben damit ein »schlechthin nothwendiges Wesen« nicht erschlossen, wohl aber ein Wesen, welches in Beziehung des Ursprungs alles Bedingten nothwendig ist; haben damit auch ungültige ontologische Schlüsse vermieden. Die Schlüsse vom Bedingten zum Bedingenden, selbst Unbedingten, wie zur zureichenden Ursache erfordern gleichmässig ein mit diesen Eigenschaften existirendes Wesen, denn ein Nichtexistirendes ist zu allem unfähig. Auf diesem objectiven nicht bloss gedanklichen Grunde können wir weiter folgern, dass es das höchste Wesen sei, sowie dass es ewig sei, da dem alles Bedingenden Unbedingten kein Nichts vorhergehen konnte. Aus seiner Ewigkeit lassen sich dann weitere durchaus nicht[1]) ontologische Folgerungen ziehen.

1) Ein Schluss aus einem determinirten objectiven Begriff ist nicht bloss begrifflich, daher nicht ontologisch.

Nichts hindert uns aber das Wiesein der Welt wesentlich in Betracht zu ziehen, wie man doch bei jeder Erforschung der Ursache eines Geschehens, dieses soweit unsre Erkenntniss reicht, zu Grunde legt. Indem wir die Natur mit ihrer unbeschreiblichen Fülle, die in ihr herrschenden Naturmodalitäten, ihre Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung auffassen, können wir erst den Umfang der zu ihrem Entstehen erforderlichen Causalität ermessen. Wenn dieses auch nur annähernd geschehen kann, so zeigt es uns doch, für uns vollkommen genügend, die zu unsern Folgerungen führende Bahn. Unwiderleglich ist es, dass die Gottheit zu dem allen geistig und machtvoll befähigt sein musste. Da dies unsre Fassbarkeit übersteigt, so würde mit näherer Kenntniss der Natur doch nichts gewonnen sein. Die Vollkommenheit der Natur erkennen wir eben nicht, weil wir für dieselbe weder einen Massstab, noch Begriff haben. Die Vollkommenheit Gottes lässt sich also so noch nicht direct erschliessen; aber als einziges ewiges Wesen konnte er in keiner Weise beschränkt sein.

»Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte«. p. 480.

»Der Grundsatz der Causalität gilt nur innerhalb des Feldes der Erfahrung und ist ausser demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung«, p. 486.

Causalität ist ein allgemeiner Begriff, der sich nicht auf eine besondere Art der Ursächlichkeit beschränkt. So ist die Causalität, die dem menschlichen freien Wollen, welches wir keineswegs dem ontologischen Begriff der Freiheit oder der Willkür nach auffassen, zu Grunde liegt anderer Art, als die der allgemeinen Naturcausalität. Beide verschiedenen Arten der Causalität liegen in der auch an sich verschiedenen Ausstattung der Seele und der Materie.

Was je geworden ist, muss auch der Möglichkeit nach geworden sein, und da das Nichts und ebensowenig das Unzureichende solche Möglichkeit ergiebt, so erforderte das Gewordene nothwendig seine zureichende Ursache. Solche ist dann die einfache überall nothwendige Consequenz.

Kant's Causalität geht ja auch nur auf Erscheinungen und kann darin nichts anders als eine bestimmte Folge sein. Im übrigen kann sie nur eine Maxime sein, so zu denken, als wenn alle Erscheinungen eine Ursache als Erscheinung hätten.

»Der physikotheologische Beweis könnte höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs d. i. der Substanz in der

Welt, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen ist, darthun«, p. 480.

Dieser physikotheologische Beweis nimmt nun auf dasjenige Beziehung was wir das Wiesein der Welt nannten, lässt aber das Wassein (den Stoff oder die Substanz) ohne welches es kein Wiesein geben kann unberücksichtigt, weshalb demnach wohl die Nothwendigkeit eines Weltbaumeisters, aber nicht die eines Weltschöpfers dargethan sei. Wir sehen aber nicht ein, warum selbst dies unvollständige Ergebniss des unvollständigen Schlusses wieder fallen gelassen wird, zumal es doch dem sonst nichtigen regulativen Princip einen Seinsanhalt gegeben hätte.

Alles, von den Atomen an, mit ihren mannigfaltigen Kräften, bis hinan zur menschlichen Seele, mit ihren geistigen Fähigkeiten; deren auf ein gänzlich ausser ihnen liegendes Allgemeines gerichteten Begabungen, mit allem was Erfahrung und Wissenschaft uns lehrt — das Wiesein wie das Wassein — hätte als erfahrungsmässigen Grund dem Schlusse unterstellt werden können. Uebrigens widmet Kant dem Beweise eine hervorhebende und eingehende Berücksichtigung.

»Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich grosse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so dass sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muss. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen oder Vergehen, und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset er immer weiter hin nach einem andern Dinge, als seiner Ursache. Müsste doch das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken, nähme man nicht Etwas an, das ausserhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte«, p. 477. Wir empfehlen dort weiter nachzulesen.

Dennoch »sei diese Beweisart auf apodiktische Gewissheit nicht anzuerkennen: sie könne das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein darthun«, p. 478.

Es kann aber in der Consequenz dieses Schlusses Niemandem einfallen, »der Natur Gewalt zu thun und sie zu nöthigen, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen«, p. 479. — Intelligenz ist unser höchster Begriff. Denken wir uns die Natur nach höchster Intelligenz eingerichtet und geleitet, so entheben wir ihre Bestimmungen in infinitum der Analogie mit unsern Bestimmungen. Im Gegentheil sind die Anfänge und manche Fortschritte unserer Kunst der Natur abgelauscht, so dass daher eine schwache Analogie begründet ist. Unsere Vernunft enthüllt uns aber in ihrer Gesetzlichkeit allgemeine Nothwendigkeiten, deren Allgemeinheit nicht abzuweisen ist.

Von einer »frei wirkenden Natur« kann nur dann die Rede sein, wenn man darunter schon eine freie bestimmende Macht, was nur eine Umschreibung höherer Intelligenz ist, begreift. Die todte Natur ist dagegen durchaus abhängig von ihrer ursprünglichen und jezeitigen Beschaffenheit, darnach sie wirken muss. Von der Natur, in diesem Sinne, kann man dann nicht sagen, »dass sie sogar die Vernunft zuerst möglich machen konnte«, p. 479. Wir haben da nur Atome und von diesen lässt sich nicht etwas ohne den minimsten Erfahrungsgrund aussagen. Ohne diese logische Restriction würde es keine Absurdität geben, deren Möglichkeit nicht gedacht werden könnte.

Wenn nun Kant geltend macht, dass nur ein Seiendes als solches erkannt werden könne, wenn man von demselben einen ganz bestimmten Begriff erlangen kann, so haben wir schon öfter solche Forderung als übertrieben und überhaupt unmöglich erwiesen; es sei denn, wenn die Begriffe, wie in der Mathematik, von uns selbst abhängig sind. — Wir haben ferner erwiesen, dass eine von uns begreifliche Idee Gottes eben ihrer Begreiflichkeit wegen gegenstandslos sein müsste.

Wir haben damit die schwachen Einwendungen Kant's gegen den vorliegenden Beweis beleuchtet; dass derselbe innerhalb seines engen Systems keinen Boden habe, fand schon Erwähnung.

Es ist übrigens durchaus kein logisches Erforderniss, sondern nur eine scholastische Praktik, das Dasein Gottes nach systematisch abgefächerten Beweisen zu erschliessen. Nur darauf, dass die Gründe, woher man sie auch nehme, gültig seien, kommt es an. Es thut also dem Gesammtbeweise keinen Eintrag, wenn wir hier noch den Erweis Gottes als Weltschöpfer nachholen.

Wo man um ein wahres Sein sich nicht bekümmert, oder bloss im Abstracten sich bewegt, da kann man Form und Stoff gedanklich von einander trennen. In Wirklichkeit konnte es aber nie einen formlosen Stoff noch eine stofflose Form geben, und auch den alten Griechen ist dieses nicht nachzugeben. Wie könnte die Vernunft Undingen — formlosen Stoff — die Unbedingtheit und damit ewige Existenz und die da-

mit verknüpfte Würde zuschreiben? Ein ohnmächtiges Sein gleich ewigen Ursprungs mit der Gottheit, welches durch diese erst Bedeutung gewinnt, ist überhaupt undenkbar. Wir werden noch in der Besprechung der attischen Philosophie hierauf zurückzukommen haben. Ebensowenig Grund, überhaupt Folgerungen daran zu knüpfen, giebt uns die KANT'sche Materie, die in den Erscheinungen nur das ist, was der Empfindung correspondirt. p. 60. Man muss also in den betreffenden Schlüssen den Stoff und die ursprüngliche Substanz in ihrer ursprünglichen Form als ein ins Gesammt Bedingtes auffassen, denn wie es kein Sein ohne Wiesein, keine Substanz ohne Inhärenz und Accidenz geben kann, so auch keinen Stoff oder keine Materie ohne Form. So müssen wir die Kraft, welche als eine umfangreiche Potenz den Atomen oder den Wesen überhaupt innewohnt, als den Substanzen selbst inhärirend auffassen, während ihre Accidenzen wechseln können. — Da man die Naturmodalitäten nicht als ein Etwas zu betrachten hat, etwa als Correlat des Geschehens oder gar als ein bloss gedankliches Regulativ, jenes bestimmend nach Causalität, Gesetzlichkeit oder Zweckmässigkeit etc., sondern als eine nothwendige Consequenz der mannigfaltigen Ausstattung der Dinge mit ihren bestimmten Potenzen oder Grundkräften, so erfordert gerade die Entstehung solcher Dinge in der zu erschliessenden Ursache, neben der Machtvollkommenheit, die höchst denkbare Allwissenheit und Intelligenz, die nur als Vollkommenheiten Ausdruck, aber nicht Begreiflichkeit finden können. Man muss zu der von uns schon entwickelten Ansicht gelangen, dass die Grundkräfte und Fähigkeiten der Atome und Wesen unserer Welt nicht der Substanzen wegen geworden sind, sondern diese jener wegen, indem die Substanzen solchem Zwecke gemäss gebildet sind, so dass sie ihre Fähigkeiten unzertrennlich in ihrem Sein enthalten, dessen Wechsel dann nur in der Veränderung ihrer Accidenzen besteht, die auch nie an und für sich sind. Wir trennen nur gedanklich, was in der Natur nur einheitlich ist und sein kann. Die Bedingtheit des Seins wie des Wieseins — nicht Zufälligkeit — der Welt ist somit über allem Zweifel erwiesen.

Des ontologischen Begriffes eines schlechthin nothwendigen Wesens, oder eines allerrealsten Wesens bedürfen wir gar nicht.

Es genügt die Erschliessung des ewigen Daseins Gottes, seiner höchsten Intelligenz und Machtvollkommenheit, begründet auf das erkennbare Dasein seiner Werke, denen wir in der thatsächlichen Ausrüstung und Begabung ewige Fortdauer und damit höchste Vollkommenheit zuschreiben müssen, denn diese bedingt die Ewigkeit der Dauer.

Wir bedürfen auch nicht eines bestimmten Begriffes von der Gottheit.

Wollten wir »einen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben«, p. 481, so wäre der Gegenstand ein Hirngespinnst, könnte nimmer ein Begriff der Gottheit sein. Mit »absoluter Totalität« erkennen wir überhaupt nichts, und es zeigt sich uns auch immer, dass solches ganz unerforderlich ist. Wenn wir auch nur mit Sicherheit eine einzelne Wirkung erkennen, so erkennen wir damit das Dasein wirkender Dinge, wenn wir auch sonst noch nichts Weiteres von ihnen wissen. Dieselben Dinge geben sich dann oft noch in andern Merkmalen kund. Wir können aber nie erwarten, auch nur die so möglichen Merkmale erschöpfend zu erkennen, und die entitätische Erkenntniss ist uns als zwecklos überhaupt verborgen.

Dagegen ermöglicht uns die Vernunft unabgeschlossene Gedanken erheben zu können, wie z. B. die Idee der Ewigkeit, der künftigen wie der verflossenen, oder der unbegrenzten Intellectuellität und Machtvollkommenheit oder des Allseins. Wie könnte z. B. Etwas sein, welches nicht dem Allsein angehörte? Wir vorschreiben damit dem Sein keine Gesetze, sondern erkennen nur selbst über die Grenzen unserer Welt hinaus, was sich der Vernunft nach als nothwendig ergiebt. Dies kann aber in ähnlichen Ideen immer nur ein unabgeschlossener nicht ausdenkbarer Gedanke sein und demgemäss nur ein Allgemeines, welches unserer Einsicht auch Genüge leistet.

Unter Einheit der Natur kann nur die ideale Einheit, als einer höchst zweckmässigen Idee gemäss, verstanden werden. Ihren Zwecken dient offenbar eine unübersehbare Mannigfaltigkeit. Sie verwendet dazu die ökonomischsten Mittel, was wir zu beachten haben, ohne durch ein Erforderniss numerischer Einheit beschränkt zu sein, wie sie andererseits nicht gebunden war, die Einzeldinge in allen möglichen Uebergängen darzustellen. Diejenige Einheit, in der wir alle Theile der Welt als ein Ganzes zusammenfassen, ist daneben eine sich ersichtlich ergebende Existenzialconsequenz.

Ist es nun für Jedermann klar gestellt, dass wir für apodiktische oder unwiderlegliche Urtheile der Allgemeinheit des Erfahrungsausganges, wofür ja auch erweisliche Nothwendigkeit eintreten kann, nicht in allen Fällen bedürfen, so können wir dies auch auf die zahllosen Fälle anwenden, in denen das KANT'sche regulative Princip als Maxime sich (so oder etwa berichtigt) bewährt haben muss, ohne dass gültige Incidenzen dagegen verlautet hätten. Zunächst bedürfen die zahllosen Fälle ihres realen Grundes jedenfalls. Nach einer geringen Zahl

wächst die Gültigkeit der bestätigten Wahrnehmungen nicht einfach numerisch, sondern potentiell und zwar mit immer höherer Potenz. Das Zutreffen ohne realen Grund wird eben immer minder möglich. Zeigt sich in dem Zutreffen erkannte Gesetzlichkeit, so ist die Allgemeinheit zwar nicht als solche erkannt, aber als nothwendig erwiesen, um die factischen Beobachtungen zu ermöglichen.

Wäre nun das Zutreffen des Regulativs mit gleicher Sicherheit erwiesen, wie etwa der Satz: »dass alle Menschen sterblich sind«, so hat man zureichenden Grund dafür, die fehlende reale Wirklichkeit einzusetzen, denn nur mit solcher Erschliessung hat man erst einen Grund des beobachteten Seins und Geschehens.

Dass alle Menschen sterblich sind, steht unwidersprechlich fest und wir verlangen nicht, dass der letzte Mensch gestorben sei, um uns darin eine absolute Sicherheit zu geben, die dann kein Mensch mehr erdenken kann.

Da nun die blosse regulative Idee keinen realen Halt hat, sie auch nach Kant selbst von keiner Realität getragen gedacht werden soll und daher ausser unserer Gedanklichkeit absolut Nichts ist, so lässt sich damit auch nichts erklären, denn Nichts bewirkt Nichts; wenngleich wir aus der Wirklichkeit, sofern sie einer solchen Idee wirklich entspräche, auch das Dasein eines wirklichen Trägers der Idee bündigst erschliessen könnten. — »Die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden«, p. 479. Dieser Erweis Kant's ist in dem, was er besagt, unwiderleglich, obgleich er selbst demselben schliesslich keine zureichende Geltung zuerkannt.

Das Meinen, Glauben und Wissen.

Das Meinen, Glauben und Wissen ist der gedankliche subjective Abschluss intellectueller Auffassungen im Sinne des Fürwahrhaltens.

Unter Abschluss verstehen wir hier nicht den logischen oder einfachen Schluss für sich, so massgebend deren Berücksichtigung sein kann, sondern den Denkact, demnach wir die correspondirende Ueberzeugung, die oft vielfältigen Berücksichtigungen und subjectiven Antrieben entspringt, erlangen. Die Letztern sollen freilich vom wissenschaftlichen Wissen fern gehalten werden; aber auch darin ist die Ueberzeugung ein subjectiver Denkact, der alles Objective und Formale, welches zu derselben führt, begleiten und schliesslich zusammenfassen kann.

Das Meinen kann auf Gründen jeder Art beruhen, doch bedarf es eines vernünftigen Grundes; aber es begnügt sich mit einer mangelhaften Ueberzeugung, so dass das Betreffende auch anders sein kann[1], und solches daher nicht ausgeschlossen wird.

Das Glauben beruht entweder auf subjectiven Gründen, oder auf unzureichenden objectiven Gründen, die erst mit subjectiver Ergänzung zum Glauben führen.

Das Wissen kann nur aus zureichenden objectiven Gründen erwachsen; indem es sich durch logische Demonstrationen als gesicherte Ueberzeugung ausweiset, wenn es nicht unmittelbar gewiss ist, wie z. B.: dass das Gleiche dem Gleichen gleich sei, oder wie unser Denken selbst. Auch kann es sich auf schon allgemein feststehende und gesicherte Urtheile und Grundsätze stützen, wenn deren Gültigkeit nicht anfechtbar ist. — Das Denken ist ja an sich subjectiv, als eine innere intellectuelle Thätigkeit: aber dessen Bedeutung, worauf es ankommt, wird als objectiv unterschieden, wenn dieselbe gültige objec-

1) »Wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas auch anders sein könnte, wir wissen, wenn wir die Unmöglichkeit des Andersseins einsehen.« Aristoteles. 162. 2. 2. Z.

tive Beziehung hat. Nach Kant p. 612—13 zeigen sich solche Beziehungen als objectiv, wenn man sie Andern mittheilen kann. Jedenfalls unterliegen sie dann, nebst der denselben enthobenen Ueberzeugung, deren Urtheil. Was als allgemeine Gewissheit Geltung haben soll, muss auch nach allgemeinerer richtiger Beurtheilung als solche anerkannt werden.

Im gemeinen Leben wird das Meinen und Glauben, so wie das Glauben und Wissen, vielfach verwechselt. Aber nicht wofür eine Ueberzeugung gehalten wird, sondern was sie ist, wird hier berücksichtigt, obgleich es jedem Einzelnen nur das ist, wofür er es hält, was denn auch zu vielfachen Täuschungen führt.

Der Ueberzeugungsabschluss ist eine gebotene Denkcontinuität, der im gemeinen Leben auch ohne besondere Aufmerksamkeit statt hat, und wenn auch nicht begrifflich unterschieden, dennoch gedanklich erfasst wird; denn wir müssen alle unsre Einrichtungen treffen nach dem Grade unsers Fürwahrhaltens, dasselbe sei dunkel oder klar. Ohne überlegen zu können, ob wir wissen, glauben oder meinen, müssen wir oft nach dem augenblicklichen Denkimpuls handeln, der sich überhaupt nicht immer definiren lässt, doch darum nicht minder nothwendig ist.

Das wissenschaftliche Wissen setzt wiederholte Prüfungen des Fürwahrhaltens voraus, unter möglichster Berücksichtigung der immer fortschreitenden wissenschaftlichen Ergebnisse und der Erfahrungen jeder Art, soweit solche in Betracht kommen könnten. Aber auch die gelehrteste Feststellung ist schliesslich immer ein subjectiver Denkactus des Denkers, und die Möglichkeit, dass ein Anderer über identisch dasselbe anders abgeschlossen hätte, ist nicht ausgeschlossen, sei es in anderer Auffassung der Consequenzen, oder der Grundlagen. Wohl haben wir Wahrheiten, die allgemein anerkannt werden. Unsre Vernunft ist gleichen Ursprungs, aber nicht gleicher Entwicklung. Dem erstern nach werden wir Uebereinstimmung, dem letztern nach aber auch Abweichung finden können, was auch in den wissenschaftlichen Sphären zum Ausdruck kommt. Den erwähnten Abschluss kann aber Keiner für einen Andern machen. Es ist daher unmöglich, Andern, welche denselben hartnäckig ablehnen, unsere Ueberzeugung beizubringen. Grundlose Ablehnungen sind daher auch ganz belanglos.

Feststehen unsere mathematischen Wahrheiten, und nicht bloss für unsere Welt, sondern auch überall im Sein, wo Ausdehnung und Vielheit statthaben mag. Das Immaterielle entzieht sich den körperlichen Begriffen; doch bleibt die Möglichkeit einer Vielheit, die unsere Zahlenverhältnisse erfassen würden. — Eine vierte Abmessung des Körperlichen oder des Raumes ist pure Faselei. Die drei Abmessungen begreifen alle möglichen Richtungen und mehr als solche kann es nicht geben. — Zwei parallele Linien in infinitum fortgeführt gedacht, stossen in einer abgeschlossenen Ewigkeit nicht zusammen, wie es wohl behauptet worden ist, weil es keine abgeschlossene Ewigkeit giebt, und weil der unendliche Raum nur Gedanke ist, und auch darin niemals ein Ende gedacht werden kann.

Was vermittelst körperlicher Sinne wahrgenommen werden kann, ist allen Menschen und selbst den Thieren zugänglich gemacht. Eine allgemeine Uebereinstimmung darin ist also eine sichere Grundlage des Wissens. So wird das Dasein der Körperwelt ganz allgemein erkannt: von den Zeitgenossen wie von unsern Vorfahren. Und diese Erkenntniss ist allem Lebenden nothwendig. — Lassen wir Kant selbst reden: »Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntniss, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und auch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Ersieht man doch, dass die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partheiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei«, p. 619. Wird dies auch angeführt, seine Einschränkung des höhern Wissens zu decken, so liegt doch darin eine allgemeine Wahrheit.

Unsre Vorfahren haben freilich den Auf- und Niedergang der Sonne als eine Bewegung der Sonne aufgefasst und solches, bis Zweifel sich dagegen erhoben, als ein Wissen betrachtet. Aber die scheinbare Bewegung ist geblieben und die wissenschaftliche Aufklärung wäre falsch, wenn sie nicht die scheinbare Bewegung gleichfalls erklärte, indem sie ja auch auf deren Grund mitberuht. Und wie einfach und jedem verständlich ist diese Erklärung; denn wenn es die Erde ist, welche sich bewegt, so muss sich derselbe Anschein ergeben. Sie muss sich aber sammt den Planeten um die Sonne bewegen, weil nur so deren beobachtete Bewegungen denkbar sind, und sich erklären. Indem aber Kant die Erscheinungen, bei denen wir uns immer bald nah, bald über Land und Meer nach einem entsprechenden äussern Gegenstand umzusehen haben, sich nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens richten lässt (p. 18), vermissen wir jede verständliche Erklärung, wie dies möglich sein soll. Wie soll der gemeine Mann es sich denken können, dass sein Körper sammt allen äussern Dingen nur seine Erscheinungen seien, die als Wirklichkeit sollen gedacht werden müssen, während sie thatsächlich gar nichts sein sollen. Und begreiflicher wird es ihm nicht, wenn er vernimmt, dass seine Seele selbst nur seine eigne Erscheinung sein soll, und er nur als solche existire. Eine Erscheinung

sollen ja auch seines Gleichen von ihm haben; wo er fragen könnte, wie oft er denn als Erscheinung existire? — Da die Erscheinung nicht ein blosses Mittel der Erkenntniss sein soll, und man nichts ausser sich erkennen könne.

Es ist nicht Aufgabe der Wissenschaft, das jedermann klar Zugängliche zu verdunkeln, nur um von der gemeinen Auffassung abzuweichen; das Wunderbare und doch immer Einfache der Natur ins Wunderliche und Confuse zu ziehen; und doch ist dies eine Neigung, von der wir die urälteste Weisheit beeinflusst finden, wovon nicht Weniges bis in unsere Zeit hineingedrungen ist. Die gemeine rohe Auffassung bedurfte und bedarf allerdings der Aufklärung, die sich aber als solche erweisen muss.

Wo es sich um tiefere Einsichten handelt, wo es sich um die Lösung hoher und höchster Probleme handelt, da ist die Zahl der Andersdenkenden belanglos; da wiegen nur richtige und zureichende Erkenntnisse und richtige logische Folgerungen und nur die Zahl der Einsichtsvollen; denn nur gemeinsam schreitet das menschliche Wissen weiter und weiter, indem es sich so ergänzt und berichtigt. Darin liegt es auch, dass es zeitlich nie vollkommen sein kann, nie unfehlbar. Die Gründe des Wissens müssen also mittheilbar sein, um, wie Kant fordert, das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden, p. 612. Siehe dort weiter.

Nach Kant hat »das Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt), folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heisst es Glauben. Endlich heisst das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heisst Ueberzeugung (für mich selbst), die objective Gewissheit (für Jedermann)«, p. 613.

Obgleich Kant das Dasein Gottes nicht für erweislich hält, um es als ein Wissen anzuerkennen, so lehrt er doch den Glauben an einen Gott und eine andere Welt aus moralischen Gründen, p. 618, was wir hier besonders hervorheben wollen. »Nichts könne auf entscheidende Art dawider angeführt werden«, p. 616.

Die Gründe, die zum festen Glauben an einen Gott führen, können die von uns erschlossene Gewissheit seines Daseins immerhin noch stützen. Man sagt mit Recht, dass die subjective Innigkeit und Festigkeit des Glaubens die des Wissens noch übertreffen kann; aber uns stützen nur des Glaubens Gründe.

Wenn wir nun lesen: Ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniss nichts zu verfügen habe, was das Dasein Gottes, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob Alles bloss Natur sei; so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf die Natur, dass ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andern Bedingungen, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz Alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung, um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Aber es könne dies kein praktischer, sondern nur ein doctrinaler Glaube sein [1]).

Die in dem ersten Satz festgestellte Beschränkung lässt es also nur zu einem Glauben kommen um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, und wir wissen dass einer solchen Leitung nach Kant schon ein regulatives Princip Genüge leistet. Und Kant selbst hält das Glauben vom Wissen fern.

Wenn die zweckmässige Einheit [2]) mit allem was Erfahrung darbietet innerhalb der Welt kein Verwirklichendes und Bestimmendes findet, so muss solches ausserhalb derselben sein; und wenn nur eine höchste Intelligenz als zureichend erkannt werden kann, so ist dies der Begriff der Gottheit, deren Dasein sich in solcher Beziehung dann als nothwendig erweiset. Hat man der Vernunft gedankliche oder theoretische Schranken gestellt, so kann man dieselben auch gedanklich wieder aufheben, wenn man sich überzeugt, dass vernünftige Folgerungen darüber hinausgehen müssen.

Unter Natur kann Kant hier nur die bedingte Welt verstehen, wie

1) Praktisch nennt K. den moralischen Glauben, der sich auf die sittlichen Verhältnisse stützt; doctrinal, wenn er sich auf die Naturverhältnisse gründet (physikotheologisch).

2) »Vollständige zweckmässige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet)«, p. 526. — Zureichenden directen Erfahrungsgrund hat man wohl nur, wenn man von der erkannten Uebereinstimmung auf die Nothwendigkeit einer einheitlichen Idee schliesst, deren Träger und Vollbringer uns doch als das Höchstdenkbare erscheinen müsste. Was man sich dagegen unter vollkommener Einheit alles denken kann, oder ob man sich nichts darunter denken kann, ist gleich zweifelhaft, denn es ist eben nicht die denkbare logische Einheit.

sie ist und wirkt, ohne eine besondere in ihr wirkende Macht, die in einer andern höhern Bedeutung des Ausdrucks mitgedacht wird, und dann nur die göttliche Leitung sein kann.

Da wir das wissenschaftliche namentlich das philosophische Wissen, was uns vornehmlich interessirt noch besonders behandeln, so wollen wir hier nur die dazu nothwendigen Elemente besprechen.

Alle gültigen Schlüsse müssen von richtiger Erfahrung ausgehen, und diese muss für das Urtheil zulänglich sein. Aus blossen Begriffen lässt sich nichts mit Sicherheit erschliessen. Ist aber einmal der Gegenstand eines Begriffs als objectiv d. h. als seiend erschlossen, so lassen sich aus dem Begriff des Gegenstandes weitere gültige Folgerungen ziehen, denn dann hat man einen wirklichen Gegenstand zur Grundlage. Ist das Erschlossene aber nur ein blosser Begriff, so hat man nur einen subjectiven Gedanken, dem man keine andere Wirkung zuschreiben kann, als etwa die gedankliche Folge die man demselben geben mag, ohne damit objective Bedeutung zu erreichen.

Das Dasein der Dinge wird nur nach dargethaner Nothwendigkeit ihres Seins erschlossen; ist damit aber auch festgestellt. Ein blosser irgendwie geformter Begriff giebt dessen Gegenstande kein Sein, welches demselben dann auch nicht angedichtet werden kann. Ist aber im Schluss die Nothwendigkeit seines Daseins erschlossen, so bedarf dieses keiner weitern besondern Erschliessung, wenn auch verstärkende Gründe hinzutreten können, denn Etwas kann aus vielen Gründen nothwendig sein.

Die Schlüsse von vielen einzelnen Wahrnehmungen auf deren Allgemeinheit, wobei erstere immer Verständnisse äusserer Objecte sein müssen, auf die dann auch jene Allgemeinheit zielt, führen zu unsern praktisch unumgänglichsten und am häufigsten bestätigten Wahrheiten. — Wir halten es nun für eine ebenso unbillige als unmöglich zu befriedigende Forderung in der Beobachtung schon jene Allgemeinheit zu verlangen. Wäre sie auf irgend eine Weise direct erkennbar so brauchten wir sie ja gar nicht zu erschliessen. Ein Wissen hierin ist uns aber von der Natur oft als ein Sollen und Müssen offenbar auferlegt. Um zu leben und darin ungefährdet zu sein, müssen wir z. B. die Allgemeinheit der Schwere auf unserm Erdboden anerkennen. Wir müssen es wissen, nicht bloss glauben oder meinen, dass alle Körper, wie unser eigner schwer sind. Wir können aber nicht alle Massen wägen und eigentlich continuirlich wägen bis in alle Ewigkeit. Dies nur ergäbe Allgemeinheit. — Die Einzelzeugnisse der Mit- und Vorwelt genügen uns aber überschwenglich zur Erschliessung der Allgemeinheit. Wer sie leugnet ist verbunden Incidenzen dagegen aufzuweisen. Wir halten die that-

sächliche Erkenntniss für völlig ausreichend zum gültigen Erweis. Die erkannte und nach allen Seiten wissenschaftlich bestätigte Erkenntniss der darin waltenden Gesetzlichkeit erhebt das ohnehin richtig Erkannte fast bis zur absoluten Gewissheit, die wir nur darum nicht beanspruchen können, weil wir es immer nur mit menschlichem und daher nicht unfehlbarem Wissen zu thun haben. Da die Natur offenbar solche Unfehlbarkeit nicht erfordert, so wird auch kein Krittler dazu ermächtigt gehalten werden können. Wir haben an anderer Stelle bereits angemerkt, dass selbst die Natur nicht mit absoluter, sondern nur mit überschwenglicher Gewissheit rechnet. Sie rechnet darauf, dass das, was jedesmal möglich ist, aber jedesmal nur mit unzähligen andern Verhältnissen möglich ist, niemals eintreten kann.

Wir sind weit entfernt das Wissen auf leichte Basis stellen zu wollen; aber Unmögliches kann das menschliche doch nothwendige Wissen nicht erfordern.

Wohin unser Denken reicht, also über unsere Welt hinaus, dahin können auch unsre Erkenntnisse reichen, aber nur als Ergebnisse nothwendiger Folgerungen. Erscheint uns doch der entfernte Stern nur noch als ein leuchtender Punkt. Wir erkennen darin seine Existenz zur Zeit des Abgangs seiner Strahlen, aber von seiner Beschaffenheit wissen wir nichts als ein Allgemeines welches uns Analogien an die Hand geben mögen. In der weitern gedanklichen Sphäre verlassen uns alle materiellen und weltlichen Analogien; aber wie uns die Idee der Ewigkeit, die doch auch nicht greifbar ist, vorschweben kann, so auch in Beziehung zur Welt als zu deren Bestimmung nothwendig, die Idee des unbeschränkten Intellects und der unbeschränkten Macht als Eigenschaften die nur einem ewig seienden Wesen eigen sein können. Dahingegen ist alles in diesem Felde was nicht als nothwendig erschlossen werden kann Andichtung und leere Einbildung, wodurch die hohe Idee der Gottheit nur verunstaltet wird.

Der Seinsbegriff ist uns immer zugänglich und als objectiv hinstellbar, sobald wir Thätigkeiten d. h. Zustandsveränderungen erkennen. Wir bedürfen da niemals des vollständigen Begriffes oder Verständnisses des Seienden. Ein sicheres Merkmal schon genügt; denn das Nichts hat keine Merkmale und bewirkt keine Veränderung und keinen Zustand. Wo wir Thätigkeiten wahrnehmen sind sie Anzeigen des Daseins der Dinge, die so thätig sind. Noch mehr: sie zeigen uns auch das Dasein derjenigen Dinge an, die in den erstern den Anlass zu ihrer besondern Wirksamkeit geben. Dass Etwas wirken oder gar denken könne, ohne zu sein, ist ein leerer grundloser Gedanke. Ebensowenig

kann man sich blosse Begriffe denken als ob sie wirksam wären. Unsre Begriffe der Causalität der allgemeinen Attraction etc. wären schlechthin nichts, lägen denselben nicht objective Seins- und Wieseinsverhältnisse zu Grunde. Auch das ursprünglichste Sein kann nie ohne ein es unterscheidendes Wiesein gedacht werden, darin auch seine weitere Entwicklungsfähigkeit liegen kann; dazu aber bedarf das bedingte Sein immer der äussern Afficirung.

Das bedingte Werden kann nicht als zufällig betrachtet werden, da es nur seinen Bedingungen, darin auch die actuellen äussern Anlasse wesentlich sind, Folge geben kann.

Menschliche Auffassungen oder Handlungen kann man zufällig nennen, aber nur im conventionellen Sinne, da wir deren freie intellectuelle und deren dingliche Bestimmungen nicht kennen. Bei Jemandem der z. B. zuerst ein Haus, dann einen Baum betrachtet, sehen wir diese Folge als zufällig an. Sind aber jene Bestimmungen gegeben, so sind auch deren Folgen gegeben. Das initiale freie Motiv ist hierin eben so zulänglich als die gewaltigste Naturcausalität zu ihren correspondirenden mächtigen Wirkungen. Dingliche Motive sind da noch unter andern die Beschaffenheit unsers Körpers etc., und die Bewegung erfolgt ja innerhalb der allgemeinen Ursächlichkeit.

Wenn unsre intellectuelle Auffassung auch nothwendig einen uns verständlichen intellectuellen Charakter hat, wie er in den entitätischen Dingen nicht enthalten sein kann, so ergiebt sich derselbe doch nach allgemeinen Regeln innerer Denkcausalität. Was aber von Aussen unsere Seele tangirt, kann überhaupt nur einem causalen Verlauf folgen, denn es ist nichts da, was anderweitig wirken könnte. Die Auffassung ist aber für einen Jeden ein Allgemeines und erwartet alles Besondere von Aussen. Dagegen können wir durch Andichtungen in unsre Auffassungen vieles legen welches mit der Uebereinstimmung, die in der wirklichen Natur herrscht nicht übereinkommen kann. Von demjenigen welches wir der Natur andichten, kann also keine gültige Folgerung gezogen werden.

Folgerungen können sehr wohl auf indirectem Erfahrungsgrunde ruhen: sie stehen und fallen aber mit der Gültigkeit dieses indirecten Grundes, oder des demnach Erschlossenen, darauf sie direct sich stützen.

Alle gültigen Schlüsse müssen der formalen Logik gemäss sein, und diese ist nur formal, also durchaus inhaltlos, und nur demnach ist ihre Anwendung zu prüfen. Die Raum- und Zeitansicht, die Beschränkung auf Erscheinungen und der Tragweite unsrer Erkenntniss Kant's gehören z. B. der theoretischen Erkenntniss an, die selbst der

Prüfung ihres logischen Ausweises bedarf und demnach von uns beanstandet wird.

Das ethische Sollen kann nur auf menschliche Handlungen bezogen werden, nicht auf das menschlich unbeeinflusste Naturgeschehen; denn für dieses haben wir kein Mass, noch die dazu nothwendige allgemeine Uebersicht. Daher können wir auch nicht sagen, dass keine menschliche Freiheit stattfinden sollte; denn sie ist eine Naturbestimmung und ethische Vollkommenheit liesse keine Freiheit zu. Mit der Freiheit erlangt jener Begriff die Geltung eines idealen Zieles.

So nothwendig zu unsern Erschliessungen der Ausgang von richtiger und zureichender Erfahrung ist, so ist doch, wie wir anderweitig schon eingehend erörtert haben, eine Bestätigung des Erschlossenen in der Erfahrung, wo sie nicht gegeben werden kann, auch durchaus nicht erforderlich.

Wenn ein Ueberzeugungsabschluss auf vollständigem Wissen beruht, so kann man nicht sagen: »dass dieser Abschluss doch nur ein Glauben sei, weil diese Ueberzeugung oder dieser Abschluss weiter keines Beweises fähig ist«, — denn der geführte Beweis worauf er beruht enthält Alles was zum menschlichen Wissen nothwendig ist. Erweis und Abschluss gehören also untrennbar zu einander, so dass letzterer nicht abgesondert als beweislos zu erachten ist.

Der Glaube unterscheidet sich vom Wissen dadurch, dass die Ueberzeugung vornehmlich und schliesslich auf subjectiven Gründen beruht, die trotz der Ueberzeugung trüglich sein können, während das Wissen, namentlich dass wissenschaftliche Wissen apodiktisch d. h. bestimmt beweisend sein soll. Im Meinen ist man sich der möglichen Trüglichkeit bewusst, doch müssen die Gründe desselben wenigstens eine zu erwartende nähere Möglichkeit des Zutreffens erweisen.

Das philosophische Wissen, mit einer Erörterung des attischen Wissens.

Im Wissen ist das wissenschaftliche, und was uns hier besonders interessirt, das philosophische Wissen von dem natürlichen Wissen zu unterscheiden. Das natürliche Wissen ist dem Menschen im allgemeinen seines Lebensberufes wegen nothwendig, ein Zutreffen darin aber nur im allgemeinen erforderlich. Zutreffen und Uebereinstimmung mit den Erfolgen giebt dem Einzelnen praktische Sicherheit. Die offenbare Lebensmöglichkeit für alle Zeiten ergiebt, bei allem auch darin erkannten Irrthum, jedenfalls eine zweckmässige Zulänglichkeit.

Jahrtausende der Entwicklung mussten vorübergehen, ehe die philosophische Forschung, und dann auch nur im Einzelnen, auftrat, nach den Gründen und der Art der subjectiven Erkenntniss von dem, was ausserуns ist. Die Vertiefung in diese Frage führte zu gedanklichen Subtilitäten, die der Forschung nicht immer erspriesslich waren.

Die schon damals blühende Mathematik hätte doch darauf hinweisen müssen, dass kein eingreifender Factor vernachlässigt werde; und wie oft geschah und geschieht dies bei philosophischen Errechnungen, die dann nothwendig ein falsches Facit geben.

In der attischen Philosophie gilt der Wahrnehmung und der Vorstellung gegenüber das Wisssen als das an sich höchste. Ein Höheres ist ja allerdings der wissenschaftliche Begriff in seiner geistigen Auffassung, wie es Sokrates erkannte, »Nur die Erkenntniss des Begriffes sei ein wahres Wissen.« Er lehrte mit Recht, »dass alles Wissen und alles sittliche Handeln von der begrifflichen Erkenntniss ausgehe.« Anerkennenswerth ist sein epagogisches oder inductives Verfahren das Allgemeine oder Allgemeinere aus dem Besondern zu erschliessen, oder aus verglichenen Erfahrungen allgemeine Gedanken zu abstrahiren. »Actuell sei das Allgemeine immer nur begreiflich, nur das Besondere kann real sein.« »Den Inhalt des praktischen Wissens bildet das Gute, und das Gute ist das Nützliche, oder was dasselbe: das Zweckmässige.« p. 133, 21. Z. Höchster Zweck ist ihm aber die Vervollkommnung der Seele. Innerhalb dieser Voraussetzung durfte er auch wohl des praktischen Nutzens erwähnen. Hat doch auch die Natur der praktischen Seite des Lebens, in der Ausstattung desselben, überall Rechnung getragen. Sokrates bestrebte sich mit der ihm eignen Methode dem praktischen Wissen die ethische Weihe zu geben, damit demnach das Gute überall unterschieden und erkannt werden könnte. Dies wäre nicht erreicht mit der trocknen Hervorhebung des Vortheils, den das Gute oder die Tugend gewährt, nach einzelnen uns überlieferten Dialogen. Da nach Sokrates Wissen Tugend ist, so liegt in dem Wissen, wenigstens in dem Grade, dass man weiss, schon das ethisch bestimmende Element[1]; Vortheil kann da nur eine beiläufige Betrachtung sein. Was man aber des Vortheils wegen übt, ist keine Tugend, kann nicht zur Veredelung der Seele beitragen. Dass Alle, die des begrifflichen Wissens entbehren, nie ihren richtigen Vortheil wahrnehmen können, hätte Sokrates wohl nicht behauptet, da er doch bei solchen »nicht etwa nur eine unvollkommene, sondern gar keine Tugend mehr anerkennt«, p. 118. 2. 1. Z. Directer nachweisbar ist, wie aus den gründlichen Erörterungen Dr. Zeller's hervorgeht, unsere Ansicht nicht. — Wir gestehen dagegen jedermann das natürliche Wissen zu, und Verantwortung und Verdienst seinem Wissen nach.

Zur systematischen Darstellung der an und für sich wahren Begriffe, p. 101, 2. 1. Z. ist Sokrates allerdings noch nicht fortgegangen, doch scheint es uns rühmlich, dass er wenigstens die so verschiedenen Begriffe des Seins und des Wahrseins, der Existenz und der Wahrheit nicht identificirte, wenn er auch noch Beides nicht klar stellte. Wenn wir das reale Besondere z. B. auf existirende Einzelwesen beziehen, so ergiebt sich klar, dass das Allgemeinere, die Art oder die Gattung nur begrifflich sein kann, ganz so wie Sokrates es feststellt.

Plato gelangt zu der nähern Bestimmung, »nur das Sein des Begriffs ist ein wahres Sein, der Begriff allein ist das wahrhaft Seiende«. Der begrifflose Stoff der Dinge ist ihm ein Unwirkliches. Aristoteles verwirft mit Recht diese Unwirklichkeit. »Die Materie ist nicht einfach das

1) »Das Wissen ist die Wurzel alles sittlichen Handelns, in denselben liegt die erste Bedingung des Rechtthuns, die sittliche Gesinnung.« S. p. 122. 2. 1. Z. »Die Tugend ist in Wahrheit nur eine, immer einer gleichen Anlage entspringend, die aber der Uebung und Erziehung bedarf.« S. p. 121. 2. 1. Z. Das Ziel kann da nur die Veredelung der Seele sein, denn dagegen traten bei Sokrates alle Güter des Lebens, und dieses selbst, weit zurück. So gipfelte Nutzen und Zweck bei ihm in jenem Ziel.

Nichtseiende, sondern die Möglichkeit des Seins, doch ist er unentwickelt, die Form dagegen ist entwickelt und von absoluter Wirklichkeit.«

Die Materie oder der Stoff kann nun niemals blosse Möglichkeit sein; als bloss solche ist sie noch nicht, denn zwischen Sein und Nichtsein giebt es kein Mittelding. Sie wäre da also nichts und müsste erst erschaffen werden. Ist sie aber, wenn auch noch so ursprünglich, so muss sie auch irgend einer Form sein, denn ein blosses Sein ohne Wiesein ist undenkbar. Sie muss also all- und jezeitig eine bestimmte, wenn auch veränderliche Form haben. Auch kann keine Entwicklung stattfinden, ausser in einem Etwas, das aus einem concreten Zustande in den andern übergeht. Ferner ist in der Causalität des Werdens der vorhergehende Zustand der Materie ein mitbestimmender Factor der Veränderung. Das Nichts kann nicht verändert werden und ein anderer Zustand hätte eine andere Folge ergeben. Die Chemie zeigt uns jetzt thatsächlich, wie die kleinste Veränderung die Resultate beeinflussen kann.

Ein Wissen kann es auch nicht geben, ohne ein Etwas von dem und von dessen Verhältnissen es erhoben werden kann. Ist jenes Etwas nur gedanklich, so bleiben die daraus gezogenen Begriffe auch bloss gedanklich. Unsere Erfahrung, zu der wir nur die Fähigkeit in uns tragen, ist der Erweckung nach abhängig von dem Ausseruns und dessen Verhältnissen. Unsere Begrifflichkeit entwickeln wir aus uns selbst, aber nie ohne eine zuvor einmal aufgenommene äussere Anregung. Es ist also klar, dass man diese oder das Ausseruns nicht mit Begrifflichem oder Gedanklichem verquicken darf. Die Begriffe von Form und Stoff sind aber nur gedankliche Abstractionen. In der Natur kann diese gedankliche Scheidung nicht statthaben, sondern da ist beides untrennbar vereint. In der attischen Philosophie werden die wirkenden Kräfte der Form zugeschrieben, die wir als Grundkräfte der Substanz beimessen, die übrigens auch nur eine Abstraction ist. Nur das Ding in seinem, nur in der Zeit veränderlichem Wiesein, ist Realität. Was wir von der Substanz aussagen, beziehen wir in Wirklichkeit doch auf das Ding. Der Stoff als das Nichtseiende nach Plato ist selbst gedanklich nichts; als ein Mögliches nach Aristoteles ist er doch solange nichts, bis er actuell wird, und dann hätten wir eine Wirklichkeit, deren Ursprung und continuirliche Vernichtung nachweislich sein müsste. Möglichkeit, wenn wir sie nicht der göttlichen Allmacht zuschreiben, muss ebenso wie blosse Anlage, als welche Aristoteles die Möglichkeit auch erklärt, in einem Seienden begründet sein, und kann nicht im Nichts schweben. Und dies bleibt gültig, ob man es auf körperliches oder unkörperliches Sein beziehe. Anlagen aber als Potenzen in den Dingen sind von jeher thätig gewesen und fanden und finden ihren jederzeit spontanen Ausdruck in den Zustandsveränderungen, ohne alle Unterbrechung durch einen nicht wirklichen Zustand. Nun erläutert Plato zwar, »das Nichtseiende ist ebensowohl als das Seiende, nämlich das Anderssein und ebenso ist in jedem Sein auch ein Nichtsein, der Unterschied«, pag. 504, 2. 1. Z. Dann müsste doch dieses Anderssein irgendwie ein bestimmtes sein (wenn wir uns etwa in einer Auffassung geirrt hätten). Von der Materie ins Gesammt lässt sich dies aber gar nicht sagen. Das Ausseruns, wir mögen es falsch oder richtig erkennen, schreitet in die Zukunft, ohne von unsern Auffassungen etwas an sich zu nehmen. Das z. B. ein Ei keine Henne, ein Apfel keine Citrone sei, ist gewiss wahr, ist aber nur gedanklich und kann daher in den Begriff von einem Ei oder einem Apfel nicht aufgenommen werden.

War Plato auf eine nicht körperliche ursprünglichere Seinsart der Materie zurückgegangen, so war doch zu bedenken, dass die Menschheit es nur mit einer ausgedehnten Materie zu thun haben konnte, oder doch auch die dem Menschen gegenüberstehende Wirklichkeit in dem beobachteten Werden zu beurtheilen sei.

Plato sowohl wie Aristoteles vindiciren der Materie schädliche Kräfte, denen sie die Verkümmerung in der Natur zuschreiben, was aber die Realität der Materie bekunden würde[1]). Aristoteles geht so weit, alles Weibliche, alle Thiere, alle Pflanzen bis zum Unorganischen in steigender Progression unvollendet zu nennen, wegen des Kampfes der Form mit der widerstrebenden Materie. Ein bloss begrifflich gefolgerter Zweck wird hierin der Form oder der Natur unterschoben, nämlich gewissermassen ein Streben nach Einem höchsten Ziel für Alles, während wir dieses gerade nach seiner Verschiedenheit berücksichtigt finden, indem es in dieser Verschiedenheit allgemeinern wie den höchsten Zwecken, darin auch »das Zugelassene« seine Begründung findet, entspricht. Was aber die in der Natur auffällige Störung und Verkümmerung ins Besondere betrifft, so lässt sich dieses erklären, ohne die Harmonie des Allseins in Frage zu stellen; indem dasselbe, was im Ganzen heilsam wirkt, im Einzelnen, wo es schadet nicht wirkungslos bleiben kann, wenn Alles den beiden causalen Grundursachen Folge geben muss, die nothwendig zum Bestande des Ganzen dienen.

---

1) In unsern Artikeln über »die göttliche Idee«, »die Lebens-, Keim- und Atomwesen«, haben auch wir die Anlässe der »Verkümmerungen« erörtert.

Fanden wir nun, dass die Materie, wenn man sie wirken lässt, auch existiren muss, und wenn sie blosse Möglichkeit oder Anlage ist, in einem Existirenden sein muss, wo sie doch ein Wiesein in demselben wäre, dessen Thätigkeit continuirlich und spontan ins Werden flösse, so ergiebt sich doch ferner, dass die Möglichkeit oder Anlage, wie ARISTOTELES sie beschreibt, blosse Gedanklichkeit ist, auch wenn er sie Materie nennt. Ein Samenkorn ist z. B. noch keine Pflanze, aber der Gedanke vernichtet das erstere nicht, belässt es auch im vollständigen Sein, wie es eben ist, und um Pflanze zu werden, muss es *zuvor* durchaus als Samenkorn *existiren*.

Ehe PLATO uns sagen konnte, warum uns der Stoff in gewissen Formen erscheint, musste er seine Idee erschliessen, da dessen Form nur durch Theilnahme an der Form statthat, p. 548, 2. 1. Z[1]). Also gerade so, wie man versucht hat, auf ontologischem Wege die Gottheit zu erschliessen — eine Beweisart, der wir keine Gültigkeit beilegen, weil sie des nothwendigen zureichenden Erfahrungsausgangs mangelt; gerade so bloss begrifflich erschloss PLATO seine ewige und für sich seiende Idee, wie er denn auch der Erfahrung nur einen beeinträchtigenden Gehalt beilegte. — Der Ausgang von einer nichtigen Erfahrung ist überhaupt kein Erfahrungs-Ausgang.

Weil das nur objectiv — also wie er richtig erkennt, nicht bloss subjectiv — uns Erscheinende seinem Begriff eines wahren unveränderlichen Seins nicht entsprach, suchte er dieses wahre Sein nach einer rein begrifflich gebildeten Qualität, die einerseits als ewig und ursprungslos in einer Idee nicht fasslich ist, während sie gerade andererseits nur die Qualität eines Gedankens, wenn auch nur des absolut höchsten Gedankens haben kann.

Da PLATO die Idee als eine für sich existirende Wesenheit auffasst, so darf es nicht auf den Namen, wohl aber auf die Definition, die er derselben giebt, ankommen; und da finden wir nur Gedankliches oder Begriffliches, wie es der gangbaren Bedeutung einer Idee entspricht. Auch die wirkenden Kräfte und die zweckmässig bildende Vernunft, die er

1) Die Anführungen »Z.« beziehen sich auf Dr. EDUARD ZELLER's Philosophie der Griechen. 1. Theil, 4. Aufl., 1876; 2. Theil, 3. Aufl., 1875; 2. Theil, 3. Aufl., 1879. Aus den lichtvollen Darstellungen des Herrn Dr. ZELLER führen wir nur einige Sätze an, um daran unsere Betrachtungen mit Beziehung zu unsern eignen dargelegten Ansichten zu knüpfen; übrigens wolle der geneigte Leser dessen berühmtes Werk selbst dabei zur Hand nehmen. Unser Standpunkt und unsere Weltansicht geht aus unsern eignen Darstellungen hervor; unsre Betrachtungen ruhen also unverholen auf unserer realen Auffassung der Dinge.

der Idee beimisst, p. 596, 2. 1. — 545. 548, bleiben einem Gedanken zuerkannt ohne den existentiellen Halt, dessen sie bedürfen. Dagegen lassen sich einer Idee, als solcher, allerdings alle möglichen Abstufungen untergeordneter Ideen zuschreiben. Aber eine Idee ohne Träger und Bewirker hat gar keine objective Bedeutung.

»Die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt«, also das schlechthin Allgemeine bis hinab zu dem mindest Allgemeinen — »sie stellen aber nicht die Ursache dieses Wechsels dar«. Pag. 581, 2. 1. Z. »Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich PLATO von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz. Als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da als für sich bestehende Wesenheiten.« P. 555, 2. 1. Z. Als Substanzen wären die Ideen freilich keine Gedanken, aber solche werden keine Substanzen, wenn wir sie auch als solche gesetzt finden. Die Substantialität ist den Ideen nur hypostasirt, wie die damaligen wissenschaftlichen Ansichten von Wissen und Sein es zugelassen haben mögen. Als gedanklichen Ideen nur hätte denselben in der Entstehung der Dinge nach Arten, Gattungen etc. Folge gegeben werden können. Das Schema einer Art, Unterart oder Gattung kann aber gar nicht als Substanz gedacht werden, und je höher die Allgemeinheit steigt, je ärmer wären die derselben zukommenden Merkmale. Zuletzt hätte man das blosse Sein, und wir haben erwiesen, dass solches ohne Wiesein ein Unding sei.

Es lag uns nahe, Plato durch die ernstlich gebotene Berücksichtigung des Volksglaubens abgehalten zu denken seine Idee als einheitlichen Gott dahinzustellen, und Gott als höchste Einheit, als ewig und von unendlicher Geistigkeit hatte schon XENOPHANES erkannt: mit der Wesenheit der Gottheit verträgt sich aber schlechterdings nicht die Substantiellität der Idee *und der Ideen*. Der Ansicht des Herrn Dr. ZELLER ist daher beizupflichten: »dass Plato die Ideen weder für menschliche Gedanken noch für Gedanken der Gottheit gehalten habe«, p. 562. 2. 1. Z.

Die Substanzen der Ideen, die in ihrer Gesammtheit die Eine Idee bilden, sind zwar als unkörperlich und geistig zu denken, doch müssen sie an und für sich, und als Urbilder je eines bestimmten Wieseins *sein*, und dieses müsste widerspruchsfrei denkbar sein. — »Einzeldinge, denen gleiche Prädicate zukommen, müssen dem gleichen Urbilde nachgebildet sein, indem Dinge, die einander ähnlich sind, dies nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen sein können, p. 548. 2. 1. Z. So folgerecht dies in einer gedanklichen Idee wäre, so unangemessen erscheint die Vervielfältigung der Urbilder, als Substanzen, als Urbilder eines jeden

Dinges, zunächst in dem Schema der Art, der Gattung und dann mit immer weiter verminderten Merkmalen in allen höhern und höhern Abstufungen.

»Das uns objectiv Erscheinende ist dem PLATO, wie dem HERAKLIT, nur ein beständig Werdendes, das sein eignes Gegentheil an sich hat und darum sich selbst widerspricht. Eben deshalb ist es nicht das wahrhaft Seiende. Denn dieses muss mit PARMENIDES als ein sich Gleichbleibendes betrachtet werden, p. 15. Th.[1]) — Weiter lesen.

Das allgemeine Gegentheil des Seins ist das Nichtsein. Nun sagt PLATO: »der Gegenstand des Vorstellens ist ein solches dem Sein und Nichtsein gleichmässig zukommen, p. 542. 2. 1. Z. Es müsste also, um Obigem zu entsprechen, beides von der sich uns offenbarenden Natur als zu gleicher Zeit seiend und nichtseiend gesagt werden können. Dass ein Ding oder Zustand eines Dinges zu gleicher Zeit sei und nicht sei, ist ein sich absolut widersprechender Gedanke. Solches ist also unmöglich. Für ein Ding, das in einem Zeitpunkte aufhörte zu sein, gäbe es keine Daseinsanknüpfung wieder. Auch kann kein Ding irgend einen Moment ohne actuelles Wiesein existiren. Dass aber in einem Moment b, der einem Moment a folgt, die Natur sich verändert habe, ist eine nothwendige Folge ihrer continuirlichen Thätigkeit, deren Folge ein beständiges Werden genannt werden mag, während es nur eine Veränderung ist, die uns aber nur ausnahmsweise sofort erkenntlich wird. Das Nichts kann sich nicht verändern, und es ist ja klar, dass nur positive Zustände anders werden können, und dass jede Veränderung eine wenn auch noch so kurze Zeit erfordert. — Das Wiesein in a ist durchaus mitcausal für das Wiesein in b. Jedes Nichtsein positiver Zustände in a hätte ein nicht b ergeben.

Das zugleich Sein und Nichtsein ist also nur ein Gedanke, der das Sein verschiedener Zeitmomente zusammenfasst und sich daher in der Beurtheilung als ein Fehlgedanke ergiebt.

Es ist auch nicht zulässig das Verständniss eines positiven Dinges, oder dessen Qualitäten mit Negationen auszufüllen oder zu erweitern, und es mit solcher blossen Gedanklichkeit überladen als ein Bild der Wirklichkeit anzusehen. Was bestimmte Dinge und Qualitäten nicht sind, lässt sich gar nicht ausdenken. Wie solches ins Gesammt den wirklichen Dingen und Qualitäten fremd wäre, so auch jede einzelne Verneinung.

---

1) Die Anführungen Th. beziehen sich auf Herrn Ober-Consistorialrath CHR. A. THILO, Geschichte der neuern Philosophie. 1874.

Innerhalb der Welt kann es Sichgleichbleibendes und Unveränderliches in stricter Bedeutung nicht geben, da darin solche unthätige Existenzen zweckwidrig wären. Ein solches Sein ausserhalb der Welt zu erschliessen hätten wir aber keinen Anhaltsgrund.

Wenn PLATO auch, und mit Recht, das »Eins« des eleatischen Seins durchbrochen hat, so hielt er doch fest an der Setzung des wahren Seins als unveränderliches sich gleichbleibendes Fürsichsein. Und da er seiner Idee vor allem das wahre Sein vindiciren wollte, so blieb seine Idee ein zwar erhabenes jedoch ohnmächtiges Urbild gegenüber dem weltlichen Sein[1]). In diesem findet sich keine Spur der der Idee doch zugeschriebenen Kräfte. Um darin nur Bewegung zu bringen, bedurfte es eines Weltbaumeisters als untergeordnete Gottheit und daher als Vollstrecker der Ideen. — Je complicirter man sich aber die Weltbeherrschung denkt, je weniger kann sie der Wahrheit und selbst der Möglichkeit entsprechen.

Da die Eleaten, wie aus verschiedenen unserer Ausführungen auch hervorgeht, sich eine ganz verfehlte Weltansicht gebildet hatten, ihr Gesichtskreis damals auch noch nicht über die materielle Welt hinaus gehen konnte, und das uns viel näher angehende Sein ihnen gänzlich unklar war; so ist es nicht zu verwundern, wenn sich ihr Begriff des wahren Seins, ob wir ihn auf irdisches oder höchstes Sein anwenden, gleichfalls als verfehlt ausweiset. — Eine logische Consequenz führt uns allerdings von Begriff zu Begriff auf eine höchste Einheit, aber nicht um die wirklich erkannte Vielheit zu verwischen, sondern um sie zu erklären.

Wir können kein Sein erschliessen, weder das höchste noch das niederste ohne sichern Grund: dann muss es die Eigenschaften besitzen derentwegen wir es erschliessen; aber wenn auch kein Sein ohne Wiesein existiren kann, so können wir dessen Art dem Seienden nicht vorschreiben. Wir können nur dasjenige erfolgern was dem erkannten Grunde nach nothwendig ist. Wir wüssten aber keinen Grund warum ein unveränderliches also völlig unthätiges Wesen nothwendig sein

---

1) »PLATO wollte das Seiende nicht ohne Weiteres als das Wirkende setzen, weil er dann den Widerspruch der Veränderung in das Seiende als dessen Qualität hätte verlegen müssen.« THILO p. 22. »Die eleatischen Bedenken gegen die Vielheit und die Veränderung wurden von PLATO wenigstens so weit anerkannt, dass er jene regellose Bewegung und jene unbegrenzte, von der Einheit des Begriffs nicht umschlossene, nicht nach festen Artunterschieden gegliederte Mannigfaltigkeit, welche ihm die Sinnenwelt darzubieten schien, vom wahren Sein ausschloss«, p. 550. 2. 1. Z.

sollte. Ebenso ist es ein Irrthum, dass wir nur ein, sowohl im Sein wie im Wiesein, durchaus Beharrliches wahrhaft erkennen können, und dass unser begriffliches Wissen uns ein solches böte, denn dies könnte nur ein rein gedanklicher Begriff sein. Wenn alles um uns her in seinem Wiesein beharrte, so hätten wir überhaupt weder Wissen noch Meinen. Wir können nur deshalb von uns und dem Ausseruns sagen, dass dies alles existirt, weil alles in beständiger auch uns tangirender Thätigkeit und beständigem Fluss in die Zukunft ist, und da ebenfalls unsere zeitliche Gegenwart in demselben gleichmässig in die Zeit weiterschreitet, so ist die erforderliche Harmonie hergestellt, um auch unser Wissen zu befriedigen.

Die Existenz der Gottheit ist dem Plato wohl ebensowenig wissenschaftlich erschliesslich erschienen, als unserm Kant: aber von Beiden wurde sie als ewiges und höchstes geistiges Wesen mit bündigstem Glauben aufgefasst. Plato erschloss sie nach der Idee des Guten, indem er ihr göttliche Macht, Vollkommenheit, Weisheit, Allwissenheit und Gerechtigkeit zuerkannte.

Aristoteles unterzog die Lehre seines Vorgängers einer eingehenden Kritik. Er bestreitet: »dass das Allgemeine als solches ein Wirkliches sein könne«. »Die Substanz könne nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist«, p. 294. 2. 2. Z.

Ideen, die wenn auch mittelbar einer Bildung zu Grunde liegen, sind ja überhaupt keine Substanz. Kommt jeder Art eine substantielle Idee zu, wie kann da der Idee des Gattungsbegriffs noch daneben ein wirkliches Dasein beigemessen werden? Der geneigte Leser wolle weiter lesen p. 293—97. 2. 2. Z.

Aristoteles bestimmt richtig, »dass nur das Einzelne wesentliche Wirklichkeit sein könne«, p. 304. 2. 2. Z. Es ist durchaus ersichtlich, dass es nicht anders sein kann. Dies ist die Seinsbeziehung. Daneben kann es sehr wohl eine für uns noch höhere Wahrheit (aber ohne Seinsbeziehung) geben, nämlich: das Wissen vom Allgemeinen. — Nun erfahren wir zwar: »dass Aristoteles nichts von dieser Unterscheidung weiss«, p. 309. 2. 2. Z.[1]), und wir haben ja auch schon gerügt, dass die Alten

1) Diese Verneinung bezieht sich freilich auf die Gegensätze des natürlichen Seins und des Gebietes des Geistigen. Das Sein begreift alles Seiende, das blosse Wahrsein alle Wahrheit, »die keine Seinsbeziehung hat, die aber oft wie das Mathematische von höchster Gewissheit ist. Müsste man im Sinne der Theorie des Aristoteles davon ausgehen, dass es alles Wissen mit dem Wirklichen zu thun hat. und unter diesem das Sein verstanden wird, so ist es doch für uns gerade dieser Satz, den wir durchaus verneinen müssen, indem die Seinsbeziehung ihrer charakteristischen Grundlage nicht entbehren darf.

das Sein der Geltung oder die Wahrheit nicht klar von dem wirklichen Sein unterschieden haben. Siehe »das Sein«.

Wenn ferner Aristoteles mit Plato darin übereinstimmt, »dass die Wahrheit des Wissens mit der Wirklichkeit seines Gegenstandes gleichen Schritt halte«, so ist die Gültigkeit dieses Satzes nicht anzuerkennen. Siehe »das Sein«. Das Sein hängt gar nicht von unserm Wissen ab. Es ist oder es ist nicht, und ist keines Gradunterschiedes fähig. Es ist entweder als Realität, oder als solcher anhängend und daher so mit jener, wenn auch als veränderlich, zugleich. Die intensivste Erkenntniss abstracter Wahrheit, oder solcher, die kein Sein gültig zum Ziel nimmt, giebt dem Gegenstande des Begriffes nicht Sein oder Existenz. Dagegen können wenige sichere Merkmale uns vom Dasein eines Dinges überzeugen. Die eingehendste Forschung vermehrt unser Wissen von demselben, aber nicht im mindesten dessen Realität. Nur die Gewissheit unserer Seinserkenntniss hängt von deren Grad und Umfang ab. Es ist aber wie schon angedeutet zur Seinserkenntniss ein volles Verständniss des Gegenstandes gar nicht nothwendig. Die absolute Wahrheit, die das entitätische Sein der Dinge und Wesen umfasst, bleibt uns ewig ebenso undenkbar als unerreichlich. Selbst die menschliche Wahrheit, die sich auf das Zugängliche und Erschliessbare beschränkt, die uns ein zu erstrebendes Ziel bietet, muss nach der Natureinrichtung ein solches noch für alle uns folgenden Zeiten bleiben.

Wir haben oben und in unserm Artikel über das Sein gezeigt, dass im causalen Geschehen kein Widerspruch möglich ist, und dass der darin gefundene Widerspruch gedanklich hinein gelegt wird, was man eben vermeiden muss; dass in demselben kein Platonisches Nichtsein, noch Aristotelische blosse Möglichkeit actuell statthaben kann, denn auch diese Hineinlegung ist bloss gedanklich; dass das Sein nothwendig Continuität oder Dauer ist, und dass wenn Etwas fortdauert, es in dieser Fortdauer sich bewegen oder verändern kann, und wenn es thätig sein muss, es sich auch verändern muss.

Fügen wir noch hinzu, dass nach unsern Darlegungen nur Dinge oder Wesen und keine Begriffe existiren können, dass alles was thätig ist auch als Ding existiren müsse; und dass das Nichts auch nicht, weder im Weltlauf, noch von demselben, irgend etwas bewirken oder behindern könne. — Nach alledem haben wir einen festen Boden in der Erfahrung, um daran unsere Begriffe zu entwickeln und ferner zu prüfen, und eben damit unsere Erfahrungsauffassung zu berichtigen. Nur als geprüftes Wissen kann Erfahrung gültigen Erkenntnissen zu Grunde liegen. Nicht blosses Glauben und Meinen kann zu richtigen Folgerun-

gen führen, zu denen wir niemals des gültigen Erfahrungsausganges entbehren können. Der Wissensabschluss muss also erfolgt sein, noch ehe wir an eine Folgerung gehen. Das viele Einzelne was die Natur uns zeigt bedarf daher auch vor allem der richtigen Erkenntniss. Wie sollten wir ohne diese zu entsprechenden Art- oder Gattungsbegriffen gelangen?

Von einem Dieses, wovon man sich sagt, dass man nicht wissen könne, ob es ein solches oder ein anderes sei, hat man ja gar keine richtige Vorstellung. Und wenn man die Natur überhaupt als ein solches ansieht, welches ebensowohl immer sein Gegentheil sein könne (in der Verwechselung der Auffassung, dass es dies etwa werden könne), so ist daraus allerdings kein Wissen zu erheben. In solcher Annahme blieb der attischen Philosophie nur ein dahingestelltes Wissen ohne festen Erfahrungsausgang.

Konnte Plato sich ein Nichtseiendes denken, welches wirkt, so Aristoteles »das rein potentielle Sein ohne alle und jede Actualität«, p. 320. 2. 2. Z. Dies ist aber ein blosser Gedanke und ein sich widersprechender Gedanke; denn ein Sein ohne Actualität ist ja durchaus nicht. — Aristoteles confundirt der Zeit nach ganz auseinanderliegende Begriffe: Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungs-Resultate. Erstere ist den Dingen jederzeit eigen, ist also immer actuell in denselben, Letztere können nur im Zeitverlauf actuell werden. In ersterer liegt die Möglichkeit der letztern, aber erst in einer folgenden Zeit. Ebendasselbe kann man auf Bildungsfähigkeit beziehen. Es lässt sich dies aus den von Aristoteles selbst angeführten Beispielen erweisen. Wenn er den Ungebildeten zu einem Gebildeten, den Marmor zu einer Bildsäule (durch die Form, welche der Künstler dem Stoff einbildet) werden lässt, so ist doch der Ungebildete und der Marmor kein rein bestimmungs- und formloser Stoff, als nur ein Mögliches, aber in keiner Beziehung Wirkliches. Solches wäre nur das blosse abstracte Gedankending, was noch das nicht ist, was es ja erst noch werden soll. Aber selbst die Elemente des Marmors können nicht aus formlosem Stoff bestehen, da sie als Elemente desselben doch körperlich sein müssen.

Unsere Betrachtungen beziehen sich nur auf denjenigen Zeitmoment, darin die blosse Möglichkeit nach Aristoteles noch nicht Wirklichkeit geworden ist, und dem Aristoteles eine mit solcher Möglichkeit behaftete Seinsbestimmung giebt. Da nun die gewordene Wirklichkeit in Beziehung zum folgenden Werden wieder blosse Möglichkeit enthält, und so immer weiter, so gelangte die sinnliche Natur nie zu voller Wirklichkeit. Haben wir für den Seinsbegriff des ersten Momentes

die Unstatthaftigkeit bloss gedanklicher Beziehungen erwiesen, so gilt dies auch für alle folgenden Zeiten.

Die mit den vermeintlichen Mängeln behaftete Wahrnehmung entbehrte daher für Aristoteles und in noch höherem Grade für Plato aller Zuverlässigkeit. Die Vorstellung könne nur zum Glauben und Meinen führen, und selbst die richtige Vorstellung sei kein Wissen. »Ein Wirkliches ohne alle blosse Möglichkeit kann nur das stofflose und daher von aller Körperlichkeit freie Wesen sein. Nur das Unkörperliche ist auch unveränderlich.« A. p. 364. 2. 2. Z.

Unser eigentliches Wissen bleibt nach Aristoteles also beschränkt auf unser Wissen von dem Begriff oder der Form. »Die Form oder der Begriff ist immer ein Allgemeines, sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches, sie kann zwar für sich gedacht werden, aber nicht getrennt von den Dingen für sich existiren; zwischen den Einzelwesen, in welche die untersten Arten auseinandergehen, findet kein Art- oder Formunterschied mehr statt, sie können sich somit nur noch durch ihren Stoff von einander unterscheiden.« A. p. 340. 2. 2. Z. Wir hätten damit kein Wissen von den Einzeldingen oder sinnlichen Dingen, sondern nur von der sie umfassenden Art: ein blosser Begriff, der nur ihre gemeinschaftlichen Merkmale enthält. Diese Abstraction wird, wie schon erwähnt, abstracter im Gattungsbegriff und je höher die Allgemeinheit steigt; und mit Recht lässt Aristoteles Dies nicht getrennt von den Dingen existiren: kann doch nur das Einzelne wesentliche Wirklichkeit sein. In der Form haben wir aber nur einen Gedanken, so weit er zutrifft eine Wahrheit, aber keinen Seinsbegriff. Dass solcher auf das Allgemeine nicht bezogen werden könne, hat Aristoteles selbst gegen Plato's Ideenlehre so bestimmt wie richtig hervorgehoben. Unstreitig hielt er dagegen das Wissen von der Form, »als ein vom Wechsel des Einzeldaseins unberührtes, sich unveränderlich Gleichbleibendes«, p. 345. 2. 2. Z., eben deshalb für ein höchstes und sicherstes Wissen. Da aber der Form eine gültige Seinsbegründung nicht gegeben ist, so bleibt uns nur die Erwägung, ob sie als allgemeine Wahrheit Geltung habe; denn wahr kann Vieles sein, ohne dem Sein anzugehören. Und als anzustrebende Wahrheit ist die Erkenntniss aller Gattungen, denen alle Arten unterzuordnen wären, schlechthin anzuerkennen, in der Gewissheit, dass die Natur uns auch dieses Ziel in Wirklichkeit bietet. Wahrheit kann, ohne Seinsbegriff zu sein, sehr wohl eine Relation zur Wirklichkeit haben, wie z. B. mathematische Wahrheiten auf die Wirklichkeit angewandt werden können, und wo die Anwendung möglich ist, auch darin sich erproben müssen.

Schon Sokrates hatte erkannt, dass die Welt nach bestimmten Begriffen und darum zweckmässig eingerichtet sei. Es blieb noch das Wie und Warum? zu untersuchen; aber die irrige Auffassung des höhern Seins als absolut unveränderlich etc. und daher als unthätig gegenüber den weltlichen Dingen, schnitt die nothwendigste Folgerung ab.

Anzuerkennen ist, dass Aristoteles wieder eine Unterscheidung des Seins und des Wahrseins anbahnt. »Die Wissenschaft als Vermögen betrachtet sei unbestimmt und gehe auf das Allgemeine, in der Wirklichkeit dagegen gehe sie immer auf etwas Bestimmtes.« A. p. 310. 2. 2. Z.

Da das Bestimmte auch nach Aristoteles nur die Einzeldinge und deren bunte Vielheiten sein kann, als die einzige Wirklichkeit, so kommt es gar nicht auf die gedanklichen Hülfsmittel an, durch die man sie näher erkannt, sondern nur auf das möglichst rein als ausseruns Erkannte, bei Abstreifung aller blossen Gedanklichkeit und bloss gedanklicher Beziehungen, die dem bestimmten Ausseruns nicht zukommen können. Die wirklichen körperlichen Einzeldinge, die Atome, erschliessen wir nur, aber wir erkennen sie in unterscheidbaren Verbindungen, demnach freilich nur für uns ein unterscheidbarer Körper zum Einzelding wird. Darauf beruhen auch die Art- und Gattungsunterscheidungen.

Wir haben schon gezeigt, dass die Gewissheit des Seins und des Wahrseins auf ganz verschiedenen Gebieten sich bewegt.

Das eleatische bewegungslose unveränderliche Sein ward auch von Plato ausdrücklich bekämpft. »Diese Ansicht würde das Seiende für uns unerkennbar, und an sich selbst vernunftlos und leblos machen. Sollen wir das Seiende erkennen, so müssen wir eine Einwirkung von ihm erfahren. So wenig wir ihm alle Beharrlichkeit des Seins absprechen dürfen, ebensowenig dürfen wir es andererseits durchaus unbewegt (unthätig) setzen; wir müssen den Begriff des Seins auf den der Kraft zurückführen.« P. 574. 2. 1 Z. Trotz alledem wird den Ideen unveränderliche Wesenheit zugeschrieben, und den Ideen nicht etwa ihrem Träger, Leben und Denken [1]; und trotz ihres Fürsichseins soll ihr Sein auf den Begriff der Kraft zurückgeführt werden. Es ist sehr richtig, dass wir kein Sein erschliessen können ohne eine Einwirkung von demselben zu erfahren. Dieselbe muss dann als von dem Sein ausgehend gedacht werden können, denn sonst wäre es gar nicht das uns Tangirende. Ferner muss das Erfahrene in der Thätigkeit jenes Seins seine Erklärung finden, wenn solche nicht noch höher gesucht werden muss.

Bewegung ist nach unserer Ansicht eine Qualität die wir weder

1) »Wir müssen dem Sein Vernunft, Leben und Thätigkeit beilegen«, ibid.

positiv noch negativ in den Begriff eines rein geistigen Wesens aufnehmen können. Anders ist es mit der Thätigkeit, denn da lassen wir es unausgemacht wie und welcher Art sie sei, innerhalb der geistigen Sphäre, die ja nur alles körperliche ausschliesst. Anderntheils bietet uns einen bescheidenen Ausgangspunkt die eigene geistige Thätigkeit. Offenbar nimmt die eigne Seele an den Bewegungen unsers Körpers Theil. Ursprünglich zur Anbildung ihres materiellen Körpers bestimmt, ist sie und kann sie da sein, wo die von ihr erfasste Materie ist, an deren Ausdehnung sie nicht Theil nimmt, und die sie zum minder wesentlichen Theil vielleicht nur mittelbar beherrscht. Ihre intellectuale Thätigkeit hat ihre bestimmten Grenzen und Formen.

Die unterschiedslose Einheit und bewegungslose Unveränderlichkeit, die bei einem rein geistigen Wesen nur geistige Unveränderlichkeit bedeuten kann, wie jenes nur geistige Einheit, sind an und für sich so special determinirte Qualitäten, dass ein Zutreffen dieser Gedanklichkeit mit der Wirklichkeit eines Wesens, von dessen Natur wir nichts als eine Negation der Materiellität kennen, nur zu wunderlich wäre. — Wie könnte man mit einem kühnen Griff in die weite unbekannte Möglichkeit die Wahrheit erfassen wollen? Abgesehen von der virtuellen Unsicherheit solcher ontologischer Erschliessungen wollen wir uns an den unumstösslichen Satz Plato's halten: dass wir nur von Demjenigen etwas erkennen können, welches uns irgendwie direct oder indirect tangirt [1], und dieses setzt Thätigkeit, ganz allgemein gedacht, voraus, dem genannte beide Qualitäten widersprechen.

Die Betrachtung der Welt und ihrer Verhältnisse erfordert aber nicht nur eine Grundursache für die Art aller Wirksamkeit, bei einer ewig gedachten Materie, sondern für die mannigfaltige Begabung und Ausrüstung dieser Materie selbst und der mit ihr verbundenen Wesen. Ebendaher konnte auch die Materie nicht ewig gewesen sein, so wenig wie jene Wesen. Demnach könnte auch erst das stattfindende Werden begriffen werden. Diese principiellen Fragen der Begabung und des Werdens sind von den grossen griechischen Philosophen, und wie wir glauben bis auf unsere Zeit ungelöst geblieben, und haben uns daher ganz besonders beschäftigt.

Wir führen hier nur noch an, dass Plato nicht untheilbare Körper, sondern untheilbare Flächen für die letzten Bestandtheile des Körperlichen hielt, weil in neuerer Zeit analoge Ansichten eines berühmten Gelehrten auftauchten. — Jene Flächen erzeugen nach Plato die klein-

1) Es war dies unsre eigne Auffassung, die wir später bei Plato bestätigt fanden.

sten Körper, indem sie zu gewissen mathematischen Figuren zusammentreten [1]), was die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge vollständig erklären soll. Wir bitten nachzulesen P. 676/8 2. 1 Z. »Schon PHILOLAUS macht den Versuch, theils das Körperliche überhaupt, theils die physikalischen Grundeigenschaften der Körper aus den Figuren, und die Figuren aus den Zahlen herzuleiten.« 350. 1 Z.

Wir brauchen wohl nicht hervorzuheben, dass, da der Raum Nichts ist, durch mathematische Flächen eingeschlossene Räume nebst den Flächen auch Nichts sind.

Wir haben unsererseits dem Sein, sowohl dem Bedingten, als dem Unbedingten, dem alleinigen Sein des Dinges und dem abstracten Sein der Substanz, der Inhärenz und Accidenz eine feste, wie wir glauben nicht überflüssige Definition gegeben. Werden Abstractionen bildlich für das Ding eingesetzt, so geht dessen bildliche Bedeutung auf jene über.

Dem philosophischen Wissen obliegt nach unserer Ansicht vor allem die Bedeutung desselben möglichst präcise zu erfassen und zu unterscheiden, und »die Höhe des Wissens« abhängt nicht nothwendig von der Höhe, die wir etwa dessen Gegenstande beimessen mögen.

Mag nun der Gegenstand des Wissens die Existenz oder das Ansein eines Dinges sein, oder blosse aber nothwendig zu berücksichtigende Verhältnisse in der Natur, eine mathematische Gleichung, oder ein menschlicher Actus, so ist die Höhe des Wissens für sich zu beurtheilen, wie auch die Höhe des Gegenstandes wiederum für sich betrachtet werden muss, wenn man dieselbe zu schätzen genöthigt ist. Beides ist nicht von einander abhängig. Es muss aber erkannt werden ob das Wissen Existenzielles, Anseiendes oder bloss Gedankliches betrifft und solches darlegt. Dieses können allgemeine Wahrheiten, aber bis hinab zur Nichtigkeit sein. Wenn das Gegenständliche Verhältnisse in der Wirklichkeit sind, womit das Wissen sich sehr vornehmlich beschäftigen muss, so ist zu beachten, dass man zwar Verhältnisse in der Wirklichkeit hat, aber keine Wirklichkeit als Verhältniss.

Welche Mittel der Erfahrung oder des Denkens, des Besonderen oder des Allgemeinen die Philosophie aufwendet, um ihren Gegenstand zu erfassen, betrifft die Höhe des Wissens, nicht die des Gegenstandes.

Moralische Ueberzeugung, mathematische Erkenntnisse können uns im höchsten Grade schätzbar sein, aber ihr Gegenstand hat nicht die Geltung der Existenz oder des Anseins.

1) PLATO wiederholt die Annahme des PHILOLAUS, »dass die Grundgestalt des Feuers das Tetraëder, der Luft das Oktaëder, des Wassers der Ikosaëder, der Erde der Würfel sei«, p. 674. 2. 1. Z.

Ein erkanntes Ansein oder Merkmal eines Organismus kann von höchster Bedeutung für die Wissenschaft sein, aber ein Ansein ist keine Existenz. — Dagegen ist schon die Wahrnehmung dieses Pferdes, dieses Schafes eine Existenzial-Erkenntniss. Freilich können wir diese Erkenntniss logisch bis zum Begriff der Gottheit führen.

Wir theilen also das Wissen in die Erkenntniss der Wahrheit und die der Wirklichkeit, und diese wiederum in die der Existenz und des Anseins. Beides Letztere betrifft die ganze Wirklichkeit, denn die nur relative Wirklichkeit der Verhältnisse ist in jener Wirklichkeit enthalten.

Der Existenzialbegriff geht nicht nothwendig auf ein Einzelding, obgleich nur solches als Substanz gedacht werden kann. Man kann ja der Substanzen so viel zusammenfassen, als man will, auch nach Arten und Gattungen: nur darf man nicht denken, dass dem Art- oder Gattungsbegriff irgend eine Existenz entsprechen könne. Man kann aber damit alle Einzeldinge umfassen, die neben vielen unberücksichtigten Merkmalen doch die Art oder Gattungskennzeichen tragen.

Man kann also behaupten, dass nur Einzeldinge existiren oder wie man sich auch ausdrückt, Substanzen sein und dass es doch aller philosophischen Wahrheitsforschungen bedarf, des Besondern wie des Allgemeinen, »um die Ursachen und Gründe der Dinge, und zwar um ihre höchsten und allgemeinsten Gründe, und in letzter Beziehung um das schlechthin Voraussetzungslose« zu erfassen, p. 163, 2. 2. AR.

Dass das der Erfahrung vorliegende Sein, wie es in der attischen Philosophie erfasst wird, nicht der Wirklichkeit entspricht, haben wir in unsern Untersuchungen dargelegt. Es giebt in der Continuität des Seienden in keinem Zeitmomente ein Nichtsein oder ein Anderssein, noch ein bloss mögliches Sein. Solches könnte auch keinen entsprechenden Durchgangszeitpunkt treffen. Erfahrungsausgänge oder Gründe im Rahmen jener Auffassung können also ebenso trüglich sein. — Andererseits legte der angenommene Grundsatz: dass der Grad der Erkenntniss den Grad der Realität des Gegenstandes bestimme, dem Wissen eine demselben durchaus fremde Qualität bei. Es bedurfte von da nur eines Schrittes, um mit dem wissenschaftlichen Wissen von einem Gegenstande auch die Erfassung seiner Realität verbunden zu denken: während das Wissen immerhin jeder Höhe sein, und selbst der Wahrheit entsprechend sein kann, ohne einen triftig begründeten Nachweis der Existenz zu enthalten.

So liegt in der Natur ohne Zweifel der Ausdruck einer höchsten Idee: aber die Idee als Gegenstand unsers wissenschaftlichen Begriffes

wird dadurch nicht zur Substanz, die nur für sich und an keinem ihrer Dignität entsprechenden Andern ist. — Man überfliegt alle menschlichen Begriffe und selbst alle noch vernünftige Phantasie, wenn man wie PLATO einen Gedanken, oder was ausschliesslich nur ein Gedanke sein kann, zu einem existirenden Wesen macht.

Die Form des ARISTOTELES scheint aber in der unorganischen Natur nichts anderes zu sein, als die mit dem Stoff verbundene Einzelidee PLATO's. »Das Wesen der Dinge liegt aber nach ARISTOTELES nur in ihrer Form: nur mit dieser hat es daher der Begriff zu thun, von den sinnlichen Dingen als solchen lässt sich kein Begriff aufstellen«. AR. p. 210. 2. 2. Z.

Form und Begriff werden als gleichbedeutend erklärt, ohnehin wird das Denken als Substanz gesetzt[1]. Bald ist das Einzelwesen, bald nur die Form Substanz. Siehe p. 346—348. 2. 2. Z. In der Form für sich, die allein das wahre Wesen, des Wissens Ziel enthalten soll, haben wir aber nichts als den Artbegriff, oder die ihn füllenden abstracten Eigenschaften, die doch auch nur der sinnlichen Erscheinung zu entnehmen waren. So wird auch die Form durch die Form des Wachses verdeutlicht. Die Kategorie des Leiden soll sich nur auf den Stoff beziehen, während die der Grösse, des Wo und der Lage sich nur und ausschliesslich auf das sinnlich Erkennbare beziehen können. Da aber die unsinnliche immaterielle Form allein Gegenstand der Erkenntniss sein soll, so ist alles Materielle damit einfach verwischt, keineswegs erklärt. Wie könnte man da noch von der Bewegung, von der Grösse, Gestalt und dem Wo einer Form sprechen? oder von alledem, worin sich die körperlichen Dinge unter sich und nach Art und Gattung unterscheiden? Aber selbst der alle Wirklichkeit entbehrende Stoff ist ein blosser Gadanke; denn ARISTOTELES gewinnt ihn nur durch Abstraction von aller Wirklichkeit, wo dann nur der gegenstandslose Gedanke übrig bleibt, als welches solcher Stoff schon zur Bildung der Elemente absolut unfähig ist.

ARISTOTELES wollte die Veränderung, das Werden erklären, und darin hat das Potentiale allerdings Beziehung, aber in einer andern Weise solche Beziehung.

Denkt man sich z. B. im Werden ganz allgemein zwei verschiedene nahe oder ferne Momente: a und b, so ist in a alles in voller Wirklichkeit. Aber ausserdem sind die Dinge immer mit ihren potentialen Kräf-

1) »ARISTOTELES sagt von der absoluten Form (die Gottheit als das erste Bewegende), der schlechthin unkörperlichen Substanz: Diese ist aber das Denken.« Ar. p. 365, 2. 2. Z.

ten, folglich enthalten sie damit die Möglichkeit, in ihrer Thätigkeit das in seinen Zuständen veränderte b zu ergeben. — Von einem Einzelding lässt sich dies nicht sagen; denn dessen Veränderung ist auch von äussern Verhältnissen abhängig. Auch das durch intellectuelles Wollen veranlasste, konnte darin nicht berücksichtigt werden.

Das gesammte Werden zeigt sich aber als Täuschung, sofern der Begriff — der ja die Form selbst ist — uns nur in der Form, als das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, als das unveränderliche Wissensobject, das wahre, also unveränderliche Wesen der Dinge alleiniglich darstellt.

Dem Organischen, also auch den Pflanzen wird von ARISTOTELES eine Seele zuerkannt. — Wir haben noch unabhängig von der Ansicht des grossen Philosophen das Pflanzenwesen erschlossen, wie so manches andere, worin wir später höhere Uebereinstimmung fanden. Wir erwähnen dies nur, um zu zeigen, dass nicht so sehr in der wenn auch noch so entfernten Gleichheit des Denkens, als in den thatsächlichen Naturverhältnissen ein gedankliches Zusammentreffen überall ermöglicht ist. Dahin gehört auch unsere besondere Auffassung der Intellectualität und daraus gefolgerten Idee, als die Grundlage unserer ersten philosophischen Bestrebungen.

Die Seele und selbst die menschliche Seele wird ihrem Körper gegenüber von ARISTOTELES der Form ähnlich definirt, so dass die Unzulänglichkeit dieser, auch die Lehre von der Seele behaftet. Sie ist die Form ihres Körpers und von diesem ihren Stoff dem Dasein nach untrennbar, p. 486. 2. 2. Z. Er vergleicht dieses Verhältniss mit dem des Wachses zu seiner Form. Diese ist aber nur ein Ergebniss, nicht das Bestimmende desselben. »Das Leben ist nicht eine Verbindung von Seele und Leib, und das lebende Wesen nicht etwas aus beiden zusammengesetztes, sondern die Seele ist die im Leibe wirkende Kraft«, p. 486. Man hat sich aber die Materie als für sich bestehende Wesenheiten zu denken, denen keine Kraft zuerkannt werden kann, die ihnen nicht ursprünglich ist. Wirken Kräfte auf sie ein, so können es nur die Kräfte eines ausser ihr existirenden, seinem Wirken entsprechenden determinirten Wesens sein, denn Entelechie oder wirksame Kraft ist für sich absolut Nichts. Auch die bezügliche Nothwendigkeit in der Natur ergiebt sich nur als Folge der göttlichen Ausstattung der Natur.

Dem gegenüber bedürfen alle Gestaltungen der unorganischen Materie keiner sie bewirkenden unsinnlichen Form, weil dazu deren eigne Kräfte in der äussern Beeinflussung vollkommen ausreichen. Dies gilt auch von Elementen sofern sie aus Einzelatomen bestehen. Dem

Atom selbst liegt unserer Forschung nach das unkörperliche Atomwesen zu Grunde, mit seinen immateriellen Kräften. Siehe »das Werden«, ferner p. 479. 2. 2. Z. und weiter.

Zu den weiter oben angeführten Grundsätzen der attischen Philosophie tritt nun noch hinzu, die auch von PLATO und ARISTOTELES beibehaltene Ansicht, dass nur das Unveränderliche Gegenstand der Erkenntniss sein könne, und dass daher die veränderliche Natur eben ihrer Veränderlichkeit wegen kein wesentliches Sein und überhaupt nicht Gegenstand des Wissens sein könne.

Dieser bestechende Satz, dessen Irrthümlichkeit wir schon genügend hingestellt haben, überwog bei ARISTOTELES doch seine ausgesprochene Ueberzeugung von der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen im Allgemeinen unter den ersichtlichen Einschränkungen: p. 200. 2. 2. AR. — zu vereinigen mit seiner Behauptung, dass die Dinge immer mit blosser Möglichkeit behaftet seien, ist dieselbe nicht.

Wir beabsichtigen dem Apriori KANT's in weiterer Folge noch eine besondere Erörterung zu widmen; doch geht aus den bisherigen Betrachtungen schon hervor, dass das Wissen einer andern Basis bedarf, als die so anfechtbare Erkenntniss a priori, die dasselbe theils ebenso unberechtigt beengt, als es dasselbe anderweitig stützen soll; was unsern bewährten Begriffen auch fernerhin überlassen bleibt wie zuvor. Ueber das uns vollkommen genügende menschliche Wissen kommen wir doch auf keine Weise hinaus; aber eine vorurtheilsfreie Weltansicht lässt uns dessen Inhalt würdigen, wie auch seine Grenzen erkennen.

Wie zuvor bleibt sichere Erfahrung die Ausgangsquelle alles Wissens. Im wirklichen Geschehen giebt es keine Zufälligkeit, wenn wir sie nicht gedanklich hineintragen. Die Naturcausalität ist uns schon genügend bekannt, um nach ihrer Gesetzlichkeit die sichere Wahrnehmung bis zu unserer Wissensabsicht berichtigen zu können, oder es zu erstreben. In den Einzelwahrnehmungen zeigt sich uns die Mannigfaltigkeit des Seins und Geschehens, nicht als Zufälligkeit, sondern als Nothwendigkeit. Es ist uns nicht aufgegeben, die Einzelerkenntniss grundlos zu verallgemeinern. Aber auch das allgemein Gesetzliche entzieht sich unserer Erkenntniss nicht.

Denkgesetzliche Begriffe müssen uns leiten. Sie müssen aber als solche jederzeit fasslich sein, um ihre Gültigkeit zu bewähren. Nur der reich entwickelten Vernunft steht es zu, alles was uns an Begriffen und logischer Methode überkommen einzusehen und dessen Wahrhaftigkeit zu prüfen.

Dem gesetzlichen Geschehen steht das gleichfalls gesetzliche Denken

gegenüber, so dass uns darin eine Ermittelung der Wahrheit ermöglicht ist — wenn auch eingeengt in offenbar nur wohlthätigen Schranken.

Lässt sich aus dem Begriff des Körpers die Ausgedehntheit analytisch ermitteln, weil dieselbe schon im Begriff gedacht war, so nehmen wir doch auch nur aus dem Begriff heraus, was man in der Bildung desselben hineingelegt hat. — Kein endlicher Geist kann von einem Körper etwas wissen, sofern er nicht mit ausgedehnten Dingen in irgend einer erkennbaren Beziehung stände. Der Begriff eines Körpers ist also durchaus nicht rein a priori.

Ursprünglich ist allerdings die entwicklungsfähige geistige Fähigkeit; aber alle Erkenntniss bedarf der äusseren Anregung. Es gilt als Grundsatz in der Natur überhaupt, dass nichts in Thätigkeit tritt ohne solche Anregung.

Die Dinge und Wesen in Beziehung zu den antiken Ansichten.

Schon die Alten erkannten die menschliche Seele als unkörperlich und ihrer Spirituellität wegen als geistig. Diese Erkenntniss ist nur eine immer befestigtere geworden. Die Seelenthätigkeit kann daher nur eine immaterielle, und im Bewusstsein, nur eine intellectuelle sein. In innigster Verbindung mit ihrem Körper und dessen Organen ist derselbe ihr doch ein Aussersich, und alle durch denselben ihr zugeführten Anregungen können von ihr nur innerlich, und daher nur intellectuell empfunden werden. Die Anregungen oder Afficirungen empfängt sie in einer von ihrer ursprünglichen innern Natur bestimmten Empfindung und Denkform, an denen sie nichts Wesentliches ändern kann; was so aber die nothwendige und unentbehrliche Grundlage ihrer bewussten Lebensthätigkeit bildet. So angeregt, werden erst ihre geistigen Fähigkeiten thätig, die sie im freien Denken übt, in welchem sich immer mehr und mehr ein gesetzliches Verhältniss, sowohl im Denken selbst, als in dem äusserlich Aufgefassten zu erkennen giebt, indem sich nur dadurch die eintretenden Uebereinstimmungen erklären. In der von Aristoteles begründeten Logik ist diese formale Gesetzlichkeit des Denkens analysirt, und die Grundzüge dieser Gesetzlichkeit werden für alle Zeiten gültig bleiben.

Aus den eingehendsten Untersuchungen der Seele, in ihrem menschlichen Verhältniss und der sie umgebenden Natur, ergiebt sich mit zureichender Klarheit, dass sie überhaupt nur vermittelst der Organe ihres Körpers von dem Aussersich tangirt werden könne, und erst dadurch zum Auffassen, Empfinden und Denken angeregt wird, indem sie damit in ein causales Verhältniss zu dem Aussersich tritt, was ihr dessen begriffliches Verständniss ermöglicht. Begrifflich und gedanklich wird dieses Verständniss auch folgerecht erweitert, bis zu der Macht hinan, der Alles sein Entstehen verdankt.

Treten so die wirklichen Dinge in ein Verhältniss zu uns, denn das Nichts ergiebt kein Verhältniss, so können sie auch in den Grenzen der Ermöglichung erkannt werden. Man hat rationeller Weise nichts als ein Verständniss zu erwarten, aber dessen Dignität nicht zu verkennen noch zu verkleinern, denn in dieser Richtung der Zweckmässigkeit giebt es nichts Höheres; indem die Natur der Erkenntniss, nicht das Mass derselben in Betracht kommt.

Das nächste Verständniss ist auf dasjenige zu beziehen, von dem das Verhältniss äusserlich ausgeht, was uns bei den Fortschritten der exacten Wissenschaften immer klarer geworden ist. Solches Verständniss ist, soweit es der nothwendigen Zweckmässigkeit entspricht, jedem lebenden Wesen, wie billig, zugänglich.

Das Sein oder Dasein ist von Alters her verschieden und eigenthümlich aufgefasst. Der überwältigende, gedanklich gesteigerte Eindruck der flüchtigen, keine stabile Gegenwart gestattenden Zeit, verdrängte den Begriff des Seins in dessen Gegensatz, der dem weltlichen Sein keine Stätte liess. Man erdichtete ein zeitlos Beharrliches — als ob die Dauer nicht Bedingung des Beharrens wäre — ein Sichgleichbleibendes — als wäre solches nicht die Verneinung jeder Thätigkeit, also auch des Denkens.

Ein so gedachtes Sein entsprach weder der höchsten Existenz, noch konnte es der beharrungslosen sinnlichen Welt zu erkannt werden: nur dem im Begriff als Beharrlich gedachten käme es zu. Eine Beharrlichkeit, die doch nur gedanklich gesetzt wird! Das sinnliche Sein könne nur zwischen Sein und Nichtsein schweben. Es kann aber zwischen Beiden kein Mittelding geben.

Die Natur hat die Erkenntniss des Seins und Wirkens allem Lebenden, und dem Menschen die vernünftige Auffassung desselben ermöglicht. Aber der ältesten philosophischen Forschung genügte schon das einfach Jedem Zugängliche nicht; wogegen nichts einzuwenden, wenn es zu tieferer und auch richtiger Erkenntniss geführt hätte. — Subtile Folgerungen verdecken jedoch das klar Erkenntliche und führten zu selbst erdachten Widersprüchen, die der sophistischen Dialektik leicht unterlagen, indem auch die Möglichkeit des Wissens mit dem Wechsel und der Unsicherheit der sinnlichen Erscheinung widerlegt wurde. Demgegenüber stellen wir unsere bereits entwickelte Auffassung des Seins.

Wirklichkeit, Sein und Existiren sind uns mit der Sprache als so bestimmte Ausdrücke überliefert, dass sie keiner Erklärung bedürften, wenn nicht nach dem Vorgange Kant's dieselben Worte auch in einer ihre Bedeutung gänzlich aufhebenden Beziehung gebracht worden wären.

Wir mussten also schon im Eingange erklären, dass wir sie nur in ihrem ursprünglichen Sinne gebrauchen. Wir anerkennen kein Ding in der Erscheinung und gebrauchen daher Ding und Wesen für die darunter verstandenen Entitäten. Wir kennen auch kein Object als Erscheinung; denn obgleich man sich zum gedanklichen Gegenstand nehmen kann was man will, reserviren wir den Ausdruck »Object« auf das entitätische Ding; und nichts anderes ist die äussere Grundursache unsers intellectuellen Verständnisses von demselben. Es ist nicht zu beanspruchen, dass dieses ein vollkommenes sei. Während es nicht in ganzer Vollkommenheit sein kann, lässt sich auch nicht irgend ein bestimmter Grad erforderlicher Annäherung denken. Die Natur hat offenbar alle Beziehungs- und Erkenntnissmittel zwischen der Seele und dem Ausserihr in so alles umfassendem Masse aufgewandt, nicht, dass wir eins dieser Mittel, z. B. die blosse Erscheinung, die uns der Traum erbringen mag, sondern dass wir von den wirklichen Dingen die durchaus nothwendige Orientirung gewinnen.

Der Baum den wir exact erkennen, ist in Wirklichkeit da, und nach Form und Gestalt in dem Ort, an dem wir ihn mit für uns genügender Sicherheit erkennen. Wir wissen, dass er im Feuer in Rauch, Gase und Asche aufgehen würde, was unsre actuelle Erkenntniss nicht im mindesten beeinträchtigt. Wenn wir uns etwa hüten den Kopf an seine Aeste zu zerstossen, so würde dagegen ein Verständniss von Rauch und Asche uns nicht gewarnt haben. Wir wissen ferner, dass der Baum aus unsichtbaren Atomen besteht, und von diesen wissen wir, dass sie eine minime Ausdehnung haben müssen, und auch jezeitig einer bestimmten Form sein müssen. Wir erkennen ihre Existenz, und ihre Eigenschaften und Kräfte werden uns immer verständlicher. Nur ihre innere Natur, ihr Ansichsein bleibt uns ewig unbekannt.

Da wir von Atomgebilden oder Körpern, die wir auch als Dinge auffassen, Dasein, Ausdehnung und Form erkennen, so können wir auch denken, dass sie so ausserun existiren, gleichviel ob wir etwas von ihnen wahrnehmen oder nicht. In der Wahrnehmung aber können wir uns diese wirklichen Dinge als unser Object, nämlich als äussere Ursache unserer Wahrnehmung denken, so dass diese uns auf dessen Vorhandensein leitet. In der That ist es das Ding als Entität von dem die charakteristischen Afficirungen ausgehen, die unsere Seele tangiren, folglich ist es das alleinige Object unsers, wenn auch noch so entfernten Verständnisses von demselben. Ausserdem haben wir das Ding, sofern es uns Object ist, als die Grundursache unserer Wahrnehmung zu betrachten. Zu unserer Orientirung müssen wir uns aber an dem actuellen

Zustand, wie wir ihn erkennen, halten, was in der Erfahrung sich allein als allgemein gültig zeigt, indem uns die Dinge nur so und nicht anders tangiren. Es ist um ein Ding zu erkennen durchaus nicht nothwendig, dass diese Erkenntniss auch nur annähernd eine alles umfassende sei. Wissenswerth ist uns gerade nur wie sie uns tangiren mögen.

Könnten wir auch von unserer Seele nichts weiter erkennen als die Nothwendigkeit ihres Daseins und ihre Denkthätigkeit, so wäre doch sie selbst, als Entität, das Object unsers Verständnisses. Zwischen diesem und jenem giebt es kein Mittelglied. Unser Verständniss kann immer nur ein theilweises und mangelhaftes sein. Die Seele ist, wie sie ist und jedenfalls daseinsfähig. Die mangelhafte Erscheinung ist dagegen durchaus nicht daseinsfähig. Das stattfindende Empfinden und Denken ist die entitätische Thätigkeit der Seele selber, und das erlangte Verständniss das ihrige. Es ist die Seele selbst, die zu einem tiefern Verständniss ihrer eignen Thätigkeiten nicht kommen kann. Das Ich welches wir denken muss immer als das entitätische Ich unser Object sein, welches wir dann ebenfalls als Subject denken können, denn ein Anderes welches wir Ich nennen könnten giebt es nicht.

Ebenso sind alle unsere Verständnisse von äussern Dingen mangelhaft. Wir gelangen ja nicht einmal zu derjenigen Erkenntniss, die der Menschheit doch noch wirklich möglich bleibt; aber die Identität des Dinges mit unserm Verständniss ist eine grundirrthümliche Forderung; und im Object haben wir nicht das Verständniss noch einmal, sondern es ist als das äussere Ding zu denken, von dem wir ein Theilverständniss haben. Damit ist aber nicht ausgesprochen, dass unsere auch nicht mühelos zu erlangenden Erkenntnisse für menschliche Bedürfnisse und Zwecke nicht zureichend wären. Nur von dem uns gänzlich Ueberflüssigen, Irrelevanten und Unverständlichen können wir durchaus keine Kenntniss erlangen. Dies ist auch ein indirecter Erweis, dass die uns nothwendige Erkenntniss des Daseins der Körperwelt, unserer Seele und der Gottheit, durch unsre Vernunft ermöglicht sein muss.

Das eigne wie das fremde Sein wird uns nur im Denken erschlossen. Das eigne Sein und Denken ergiebt sich als in einem identischen Wesen, als ein Etwas mit seiner Thätigkeit, aber die objectiven Vorstellungen erscheinen als ausgehend von einem Ausserun und eine rationelle Prüfung ergiebt, dass wir uns hierin nicht täuschen, weil es auf die Bedeutung des Denkens ankommt, obwohl es selbst nur innerlich sein kann. Merkmale, die in der Seele durchaus nicht räumlich sein können, treten nur nach ihrer intellectuellen Bedeutung für uns als Notionen ins

Wir mussten also schon im Eingange erklären, dass wir sie nur in ihrem ursprünglichen Sinne gebrauchen. Wir anerkennen kein Ding in der Erscheinung und gebrauchen daher Ding und Wesen für die darunter verstandenen Entitäten. Wir kennen auch kein Object als Erscheinung; denn obgleich man sich zum gedanklichen Gegenstand nehmen kann was man will, reserviren wir den Ausdruck »Object« auf das entitätische Ding; und nichts anderes ist die äussere Grundursache unsers intellectuellen Verständnisses von demselben. Es ist nicht zu beanspruchen, dass dieses ein vollkommenes sei. Während es nicht in ganzer Vollkommenheit sein kann, lässt sich auch nicht irgend ein bestimmter Grad erforderlicher Annäherung denken. Die Natur hat offenbar alle Beziehungs- und Erkenntnissmittel zwischen der Seele und dem Ausserihr in so alles umfassendem Masse aufgewandt, nicht, dass wir eins dieser Mittel, z. B. die blosse Erscheinung, die uns der Traum erbringen mag, sondern dass wir von den wirklichen Dingen die durchaus nothwendige Orientirung gewinnen.

Der Baum den wir exact erkennen, ist in Wirklichkeit da, und nach Form und Gestalt in dem Ort, an dem wir ihn mit für uns genügender Sicherheit erkennen. Wir wissen, dass er im Feuer in Rauch, Gase und Asche aufgehen würde, was unsre actuelle Erkenntniss nicht im mindesten beeinträchtigt. Wenn wir uns etwa hüten den Kopf an seine Aeste zu zerstossen, so würde dagegen ein Verständniss von Rauch und Asche uns nicht gewarnt haben. Wir wissen ferner, dass der Baum aus unsichtbaren Atomen besteht, und von diesen wissen wir, dass sie eine minime Ausdehnung haben müssen, und auch jezeitig einer bestimmten Form sein müssen. Wir erkennen ihre Existenz, und ihre Eigenschaften und Kräfte werden uns immer verständlicher. Nur ihre innere Natur, ihr Ansichsein bleibt uns ewig unbekannt.

Da wir von Atomgebilden oder Körpern, die wir auch als Dinge auffassen, Dasein, Ausdehnung und Form erkennen, so können wir auch denken, dass sie so ausseruns existiren, gleichviel ob wir etwas von ihnen wahrnehmen oder nicht. In der Wahrnehmung aber können wir uns diese wirklichen Dinge als unser Object, nämlich als äussere Ursache unserer Wahrnehmung denken, so dass diese uns auf dessen Vorhandensein leitet. In der That ist es das Ding als Entität von dem die charakteristischen Afficirungen ausgehen, die unsere Seele tangiren, folglich ist es das alleinige Object unsers, wenn auch noch so entfernten Verständnisses von demselben. Ausserdem haben wir das Ding, sofern es uns Object ist, als die Grundursache unserer Wahrnehmung zu betrachten. Zu unserer Orientirung müssen wir uns aber an dem actuellen

Zustand, wie wir ihn erkennen, halten, was in der Erfahrung sich allein als allgemein gültig zeigt, indem uns die Dinge nur so und nicht anders tangiren. Es ist um ein Ding zu erkennen durchaus nicht nothwendig, dass diese Erkenntniss auch nur annähernd eine alles umfassende sei. Wissenswerth ist uns gerade nur wie sie uns tangiren mögen.

Könnten wir auch von unserer Seele nichts weiter erkennen als die Nothwendigkeit ihres Daseins und ihre Denkthätigkeit, so wäre doch sie selbst, als Entität, das Object unsers Verständnisses. Zwischen diesem und jenem giebt es kein Mittelglied. Unser Verständniss kann immer nur ein theilweises und mangelhaftes sein. Die Seele ist, wie sie ist und jedenfalls daseinsfähig. Die mangelhafte Erscheinung ist dagegen durchaus nicht daseinsfähig. Das stattfindende Empfinden und Denken ist die entitätische Thätigkeit der Seele selber, und das erlangte Verständniss das ihrige. Es ist die Seele selbst, die zu einem tiefern Verständniss ihrer eignen Thätigkeiten nicht kommen kann. Das Ich welches wir denken muss immer als das entitätische Ich unser Object sein, welches wir dann ebenfalls als Subject denken können, denn ein Anderes welches wir Ich nennen könnten giebt es nicht.

Ebenso sind alle unsere Verständnisse von äussern Dingen mangelhaft. Wir gelangen ja nicht einmal zu derjenigen Erkenntniss, die der Menschheit doch noch wirklich möglich bleibt; aber die Identität des Dinges mit unserm Verständniss ist eine grundirrthümliche Forderung; und im Object haben wir nicht das Verständniss noch einmal, sondern es ist als das äussere Ding zu denken, von dem wir ein Theilverständniss haben. Damit ist aber nicht ausgesprochen, dass unsere auch nicht mühelos zu erlangenden Erkenntnisse für menschliche Bedürfnisse und Zwecke nicht zureichend wären. Nur von dem uns gänzlich Ueberflüssigen, Irrelevanten und Unverständlichen können wir durchaus keine Kenntniss erlangen. Dies ist auch ein indirecter Erweis, dass die uns nothwendige Erkenntniss des Daseins der Körperwelt, unserer Seele und der Gottheit, durch unsre Vernunft ermöglicht sein muss.

Das eigne wie das fremde Sein wird uns nur im Denken erschlossen. Das eigne Sein und Denken ergiebt sich als in einem identischen Wesen, als ein Etwas mit seiner Thätigkeit, aber die objectiven Vorstellungen erscheinen als ausgehend von einem Ausserun und eine rationelle Prüfung ergiebt, dass wir uns hierin nicht täuschen, weil es auf die Bedeutung des Denkens ankommt, obwohl es selbst nur innerlich sein kann. Merkmale, die in der Seele durchaus nicht räumlich sein können, treten nur nach ihrer intellectuellen Bedeutung für uns als Notionen ins

Bewusstsein. Diese Auffassungsmodalität liegt in der ursprünglichen Bestimmung des Naturintellects. Siehe diesen und die Urzeichen.

Die weltlichen Dinge erscheinen uns also als ausgedehnt, materiell und beweglich und so auch unser eigner Körper. Unsere Erkenntniss ist aber immateriell und intellectuell. Jene Dinge können uns daher nur in einer Metamorphose als ausgedehnt und materiell erscheinen, wobei es zunächst dahin gestellt bleibt, was darin subjectiver oder dinglicher, oder gemeinschaftlicher Causalität sein mag. Erfordert nun aber jede besondere objective Wahrnehmung eine besondere ganz bestimmte identische äussere Causalität, so kann solche nur äusserlich gegeben sein. Dies zeigt sich um so unvermeidlicher je mannigfaltiger die Merkmale des Besondern und dessen Verhältnisse sind, sobald sie gleichzeitig auch von Andern wahrgenommen werden. Tritt noch hinzu ein bestimmtes Orts- und Zeitverhältniss, so kann an der wirklichen Ausdehnung und dem Ausserunssein kein Zweifel mehr sein, zumal es in den allgemeinsten Verhältnissen der Vor- und Jetztzeit seine Bestätigung findet. — Immer bleibt die subjective Auffassung, zu der die äussere Causalität als nothwendig hinzutritt. Letztere ist dann auch das Motiv unserer Orts- und Zeitunterscheidung. Ursache der Erkenntniss ist also das innere und das äussere Sein zugleich mit der intellectuellen Auffassung des Letztern. In dieser haben wir aber nur ein begriffliches Verständniss der Dinge. Die Natur der darin statthabenden Thätigkeit lässt ja ein anderes gar nicht zu.

Wenn jedes Ding mit andern Dingen und seinen wirklichen Verhältnissen zu denselben wirklich ist, so lässt sich begreifen, dass wir und jeder Andere, und auch alles Belebte jedes Besondere so auffassen können, wie es zur Zeit sich in seiner Besonderheit und Oertlichkeit darstellt. Die Natur trägt aber allen Wirklichkeiten, die die Auffassung beeinflussen können, Rechnung, den kranken und unnormalen Organen, Licht und Schatten, Nähe und Entfernung, Durchsichtigkeit und Nebel, Ruhe und Bewegung etc. etc. Unsre Vorstellungen und Begriffe können mangelhaft und fehlerhaft und auch hinzudichtend sein, unsre Wahrnehmungen unexact, aber die Natur ist durchaus wahr und in ihrer Gesetzlichkeit unverrückbar. Daher unser Bestreben, den objectiven Begriff von allem bloss Gedanklichen, von allen Hülfsbegriffen der Erkenntniss frei zu halten. Dadurch gelang es uns, manche der Natur zugeschriebene Widersprüche als nur gedanklich hineingelegte aufzudecken.

Es muss überhaupt das objective Existentialerkenntniss von der bloss begrifflichen und subjectiven auseinander gehalten werden, und

blosse Abstractionen dürfen niemals als Realitäten gesetzt und behandelt werden. Ein Begriff ist objectiv, wenn er sich auf Wirklichkeit bezieht, und subjectiv, wenn wir es nur mit gedanklichen Vorstellungen zu thun haben. Der Begriff eines Objects ist immer ein Seinsbegriff und muss als solcher frei von alledem sein, was dem im Object gedachten Sein oder Ansein (als gedanklich) nicht zukommen kann. Z. B. dass das actuelle Sein s nicht ein Sein x sei; oder dass das Ansein a noch nicht b sei, auch wenn es ein solches werden könnte.

Von unserm Empfinden jeder Art ist nichts in der äussern Natur. Aber man darf dagegen doch nicht ausser Acht lassen, dass der Zustand der Dinge dasjenige an sich haben müsse, um uns so zu erscheinen, wie sie uns unterschiedlich erscheinen. Es ist z. B. zu viel gesagt, wenn man Härte und Weichheit mit den empfindenden und fühlenden Wesen verschwinden lässt. Das Gefühl und die Empfindung sind damit freilich aufgehoben. Aber das Gefühl ist nicht zu verwechseln mit dem Objectiven, welches wir dadurch erkennen. Stein und Thon erscheinen uns das Eine hart, das Andere weich, und wir wählen dieser Eigenheiten wegen ein Jedes zu verschiedenen praktischen Zwecken, worin keins das andere ersetzen kann und worin nur jene Eigenheiten, nicht das Gefühl, dadurch wir sie nur erkennen, in Betracht kommen. Und so würde auch immerhin der weiche Regen wohlthätige, der harte Hagel verderbliche Folgen über die Fluren bringen. Es kommt auch nicht in Betracht für die gegebenen actuellen Zustände in bestimmter Zeit, ob das Harte weich, das Weiche hart werden könne. Wir anerkennen daher die objective Härte und Weichheit als dinglich, und nur das Gefühl als subjectiv.

Auch den dinglichen Oberflächen muss man die verschiedenen Eigenheiten zuerkennen, um uns unter gleichmässiger Lichteinwirkung in so verschiedenen Farben zu erscheinen. Sowie das grüne Blatt sich verändert und welkt, verändert sich auch seine Farbencausalität, es erscheint gelb oder braun. Die Grundursache des Farbenwechsels liegt also doch in der Zustandsveränderung des Blattes, denn die allgemeine Lichtstrahlung bleibt sich gleich, aber das veränderte Blatt motivirt auch eine veränderte Lichtbrechung. Das Licht für sich enthält alle Farbenmotive, in verschiedenen Lichtelementen, welche derselben von den Oberflächen zurückgeworfen werden, ist von der eigenartigen Structur oder Porösität der Oberflächen abhängig. Erst in der intellectuellen Auffassung wird die Farbe erkannt, deren Mannigfaltigkeit aber so durch dingliche Zustände motivirt ist. Wenn die Rose uns also, wie man richtig denken kann, roth erscheint, so ist dies nicht blosser Schein.

Dass man wissenschaftlich nicht sagen kann, sie sei roth, ist praktisch gänzlich irrelevant, denn die Dinge sind für uns das, als was sie uns erscheinen. Wie man noch jetzt sagt: die Sonne geht auf und unter, so liegt es noch näher, ferner zu sagen: das Blatt ist grün, die Rose roth. Wir erwähnen noch, dass mit aller Anschauung doch keines der erwähnten elementarischen Verhältnisse aufgehoben wäre, zumal dieselben noch vielen andern Naturzwecken dienen, z. B. dem Gedeihen alles Pflanzlichen etc. etc. Die in Betracht gezogene Construction der Materie würde, wenn erkenntlich, uns des Wunderbaren Vieles zeigen: als unsichtbar ist sie uns praktisch indifferent. In der farbigen, wie oben motivirten Auffassung des Naturintellects ist uns nicht nur die nothwendige spontane Unterscheidung ermöglicht, sondern zugleich der Natur für uns der prachtvollste Reiz verliehen. Für uns muss auch die ursprüngliche Modalität der intellectuellen Auffassung eine Wahrheit sein, denn alles in der Natur wirkt seiner ursprünglichen Begabung nach.

Die wahren Verhältnisse, und welche andere könnte es actuell geben? zeigen uns oft manches unserer Wissensabsicht nicht Entsprechendes, was sich aber meistens gedanklich unter Berücksichtigung der Naturcausalität auf das Beabsichtigte zurückführen lässt; nur muss es auch so der Wirklichkeit entsprechen. Wir wollen z. B. die Grösse eines entfernten Gegenstandes, wie sie in der Nähe ermessen werden könnte, wissen. Die Erscheinung kann sie uns nicht geben. Solches würde eine Verrückung der gesetzlichen Causalität bedingen, die wenn sie stattfände den erweiterten Umfang der Fernsicht höchst unzweckmässig auf den der Nahsicht beschränken würde, indem sie auch unsere Unterscheidung in nah und fern aufhöbe. Alle Weltverbesserungsansichten werden sich mehr oder weniger so auflösen.

Der Verstand kann uns also als höheres Erkenntnissmittel ein näheres Verständniss geben, als durch die Wahrnehmung erlangt werden könnte; doch bedarf er dieser immer, sei es actuell oder in der Erinnerung als Ausgangsanhalt. Die sogenannte sinnliche, wie die rationelle Erkenntniss sind uns also gleichmässig nothwendig. Erst in richtiger Anwendung des Verstandes wird die Wahrnehmung zur Vorstellung und zum objectiven Verständniss. Das Sein ist nur durch den Verstand erfasslich. Dass der menschliche Verstand veranlasst wird, seine Begriffe zu ordnen und zu vertiefen, um sich darin weiter zu entwickeln, kann nicht anders als höchst zweckmässig genannt werden. Auch lässt sich kein zweckmässigeres Mittel zur Orientirung erdenken als die Erscheinung. Es ist eigne Schuld, wenn man dies schöne Mittel mit dessen Zweck verwechselt und dann nichts Haftendes darin finden kann.

Ausser uns muss Alles in einem gesetzlichen Zusammenhang stehen, der sich bei jedem besondern Erscheinen dann berücksichtigen lässt, während die Erscheinungen in uns unter sich immer zusammenhanglos sein können. Mit der richtigen Erfassung des bedingten Seins schwindet jede vermeintliche objective Bedeutung der Erscheinung, indem sie als Erkenntnissmittel gewürdigt bleibt.

Indem man sich, wie schon erwähnt, in der ältesten Philosophie die Qualität des Seins begrifflich construirte, war frühzeitig eine massgebende Bahn betreten.

Xenophanes legte dem Sein seines Gottes neben der Einheit, Gleichförmigkeit und Unbewegtheit bei. Aber Parmenides und Melissus legen diese Eigenschaften dem Seienden überhaupt bei, während Xenophanes noch das Viele und Veränderliche als ein wirkliches gelten lässt, p. 485. 1. Z. Parmenides beweiset die Unmöglichkeit des Werdens, der Veränderung und der Vielheit. Das Eine und das Ewige ist ihm das Seiende; das Viele und das Gewordene das Nichtseiende. Von diesem soll die Einheit durch Abstraction vom Entgegenstehenden gewonnen werden, p. 518. 1. Z. Das Viele und Mannigfaltige ist aber offenbar selbst gedanklich nicht unter den Begriff des Einheitlichen, Gleichförmigen und Unbewegten zu bringen: und ein unkörperliches Sein war dem Parmenides noch unbekannt. Er beschreibt das Seiende als Raum erfüllende Substanz, ohne weitere Bestimmung, als dass es seinem Seinsbegriff entsprechen soll. In Folge seiner Ansicht vom »Nichtseienden« führte er (wie auch Heraklit) die Lehre ein, dass die Wahrheit nur im begrifflichen Denken erkannt werde: was wir als unzureichend schon eingehend erwiesen haben.

Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein getheiltes und veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt, p. 159. 1. Z. Während Parmenides das Werden leugnet, um den Begriff des Seins in seiner Reinheit festzuhalten, leugnet Heraklit umgekehrt das Sein, um dem Gesetz des Werdens nicht zu vergeben, p. 584. 85. 1. Z. Jenem ist das Werden, diesem das Sein, wenn man sich solches denkt, Täuschung. Ueber die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung sind sich Beide einig. Das schlechthin Beharrliche könnte sich uns überhaupt nicht zeigen, wohl aber das in seiner Thätigkeit beharrende und nur darin sich verändernde; was nur einen Zustandswechsel bedeutet. Auch die Täuschung bedürfte ihrer Causalität, die so für keine der entgegengesetzten Ansichten nachzuweisen ist. — Ein Drittes: das Sein und Werden gleichzeitig und gleichmässig nothwendig, blieb unbeachtet. Was wird sind immer veränderte Zustände, und verändern kann sich nur ein Seiendes.

Wir sehen die Materie immer in ihrer Substanz beharren, ob sie flüssige oder luftige Formen annimmt, oder wieder ins Feste übergeht, ob sie ruht oder sich bewegt, sich dehnt oder verdichtet; aber immer eines bestimmten Wieseins bedürftig, so dass die Substanz niemals ohne Wiesein ist, noch gewesen sein konnte. — Beharrlichkeit schlechthin wäre die Verneinung aller Bewegung und aller Thätigkeit.

Empedokles erkennt in Uebereinstimmung mit Parmenides, dass ein Werden und Vergehen im strengen Sinn nicht denkbar sei, schliesst aber nach dieser richtigen Voraussetzung, dass demnach auch keine qualitative Veränderung des ursprünglichen Stoffes stattfinde, p. 680. 1. Z. Blosse Begriffe, Liebe und Hass werden da zu Motoren der Bewegung der Elemente, indem er zuerst die vier Elemente aufstellte. In jenen dem Leben entnommenen Begriffen könnten wir aber schon eine Anbahnung unserer Unterscheidung der Affinität und deren Gegensatz finden.

Anaxagoras nahm, gleichzeitigen Ansichten entgegen, einen ewigen qualitativ verschiedenen, aber unveränderlichen Urstoff an, als der Art und der Zahl nach unbegrenzt, indem alle Eigenschaften ursprünglich in ihnen seien. Alle Bewegung sei aber nur aus der Wirkung einer unkörperlichen Kraft zu begreifen; er stellt demnach dem Stoffe den Geist, als die Ursache aller Bewegung und Ordnung gegenüber, p. 874. 1. Z. »Die Stoffe, aus welchen die Dinge bestehen, sind in dieser ihrer qualitativen Bestimmtheit, ungeworden und unvergänglich, gleichsam als unzählige Samen, keiner dem andern ähnlich«, p. 820, 1. Z.

Auch Anaxagoras erkennt schon richtig, dass im Werden kein absolutes Entstehen und Vergehen stattfinde. Seine rein mechanische Erklärung ist aber nicht ausreichend. Die Natur bietet keinen Grund, warum der geistig beherrschte Stoff nicht auch der zureichenden qualitativen Veränderung fähig sein sollte; denn solche läge doch in den uns überhaupt verborgenen Tiefen. Solche gesetzliche Fähigkeit hebt die Nothwendigkeit undenkbar unendlicher Verschiedenheit und Zahllosigkeit auf, und ergiebt schon mässige qualitative Verschiedenheiten als zureichend, indem das thatsächlich, bis in alle Zukunft unendlich Verschiedene sich durch die correspondirenden unendlich verschiedenen Afficirungsverhältnisse ergiebt. Wie dies einen wahrhaften Schöpfer bedingt, so macht es den weiter unten erwähnten Nus in seiner undenkbaren Getheiltheit überflüssig.

Da Anaxagoras dem Stoffe Ewigkeit und Ursprungslosigkeit zuschrieb, so bedurfte er keines Weltschöpfers; weil aber der Stoff ihm eine träge Masse war, so bedurfte die zweckmässige Wirksamkeit im Weltgetriebe, auch wenn sie nur Bewegung, wie er lehrte, wäre, um so

mehr des triftigen Grundes, den er in dem Nus oder Nous fand, womit die Griechen auch Vernunft oder Verstand bezeichneten. Diese Begriffe, bis zur Allwissenheit und Macht gesteigert, bilden dann die Eigenschaften des als höchsten Weltgeist erschlossenen Wesens. Was dann in Allem und Jedem bestimmend wirkt, ist der Weltgeist selber, in unendlich getheilten Wesenheiten; denn ausser ihm giebt es keine Kraft. Wir finden hierin die spätere Ansicht, dass die Wirksamkeit alles, der Stoff nichts bedeute, vorbereitet. Was Plato die Idee, Aristoteles die Form nannten, ist hier der Nus. Auch Anaxogoras bezweifelt die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie durch die Beschaffenheit der körperlichen Organe bedingt sei. Nur der Geist allein könne uns ein wahres Wissen verschaffen, p. 910, 1. Z. Er will daher von den Erscheinungen auf ihre verborgenen Gründe schliessen, wogegen gewiss nichts einzuwenden ist. — Es ist aber ferner zu erkennen, dass ohne alle Wahrnehmung überhaupt kein Denken möglich ist. Was sich uns so durch die Sinne offenbart, ist das Stoffliche in seinem jeweiligen Zustande: das Höhere die zu Grunde liegende Wirksamkeit, und das Wirkende ist uns nur daraus begrifflich erschliesslich.

Bedingt sind unsere Wahrnehmungen nicht nur durch die Beschaffenheit unserer Organe, sondern auch durch diejenige des gesammten Erkenntnissapparats der Natur, sowie der uns gegebenen seelischen Auffassungsform. Unsre Ansicht hierüber ist schon anderweitig dargelegt. Uebrigens stehen wir darin der höchsten Macht gegenüber und erst aus der Erfassung der Gesammtharmonie des Seins lässt sich die Gewissheit schöpfen, dass uns alle Mittel zum Erkennen, nicht zum Verkennen gegeben sind, und der Machtvollkommenheit nach uns gegeben werden konnten. Genügen würde uns jedoch zu wissen, dass wir bei richtiger Auffassung auf keinen Widerspruch in der Natur stossen, was sonst sogar häufig, wenn nicht sehr allgemein vorkommen müsste. Wendet man aber ein, dass wir ja Alles mit denselben vielleicht trüglichen Sinnen betrachten, so kann uns doch ein bloss Gedachtes gar nicht berühren; und was uns weder durch Sinne erkenntlich noch als positiv erschliesslich ist, das existirt weder für praktische noch wissenschaftliche Betrachtungen. — Neben den Sinnen ist uns aber auch der Verstand zum Erkennen und Verstehen gegeben, so dass keine Wahrnehmung ohne Anwendung desselben zur Vorstellung wird, die richtige Anwendung ergiebt dann erst die richtige Vorstellung.

Wir haben diesen uralten Auffassungen, die schon in dem ersten philosophischen Denken auftauchten, besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie mehr oder weniger bis in die neuere Zeit Anhalt gaben.

Nach der spätern attischen Philosophie »gewährt nur der Begriff ein wahres Wissen; daher kann auch das wahre Sein nur in dem liegen, was durch den Begriff erkannt wird, in dem Wesen der Dinge, so wie sich dieses dem Denken darstellt. Jenes wesenhafte Sein kann aber nicht in dem Stoff gesucht werden, indem schon ANAXAGORAS erkannt hatte, dass der Stoff nur durch den Geist zu einer Welt gestaltet werden könne«, p. 34, 2. 1. Z.

Auch wir sind nach dargelegten Gründen zu der Ansicht gekommen, dass dem Stoff (d. i. die Materie oder das Atom) eine primärere, also unkörperliche Wesensform vorangegangen sei, die als ein nach Dasein, Wiesein und Bestimmung bedingtes Wesen so mit ihrer selbstangebildeten Körperform fortexistire, als Trägerin der unkörperlichen Kräfte. So ist nunmehr diese materielle Form dem Atomwesen eigen, und dieses existirt nothwendig in solcher, ohne gänzlich darin aufgegangen zu sein, vielmehr muss immer noch ihre unkörperliche Natur die Bestimmendere sein. Als Ursache der Ausdehnung überhaupt, wie der mannigfaltigsten Wirkungen bezeugt das Atomwesen sein Dasein, als thätig und ausgedehnt, mit voller Nothwendigkeit.

Freilich ist die Existenz der bedingten Dinge nicht das eleatische Sein. Wenn wir auch annehmen, dass die Materie unvergänglich sei, so ist sie doch an und für sich so bedürfnissvoll und zwar nicht für sich, sondern für den allgemeinen Weltzweck, dass sie sowohl dem Sein als ihrer Beschaffenheit nach, die in dem Sein begründet, doch einmal entstehen und erschaffen werden musste. Auch das Dasein der Materie oder des Stoffes kann nur begrifflich aufgefasst werden. Es ist nicht zuzugeben, dass der Begriff als Wahrheit nur rein Begriffliches oder Idealistisches erschliessen könne. Die von uns hier bestrittene Ansicht führte aber in der attischen Philosophie zu dem Idealismus, den wir in veränderter Gestalt noch bei KANT zu bekämpfen hatten.

Vor allen schenken wir den Begriffen kein Vertrauen, die bodenlos in Begriffen sich bewegen. Wir haben uns über die Nothwendigkeit eines zureichenden Erfahrungsgrundes genügend ausgesprochen, sowie dass die Gesetzlichkeit der Natur uns eine wahre Erfahrung auch wenigstens ermöglicht.

»Alles Sinnliche ist ein werdendes, der Zweck des Werdens aber ist das Sein. Jenes was immer im Werden ist und es nie zum Sein bringt«, kann also nicht als seiend erkannt werden. Pag. 544, 2. 1. Z. Dies also ist der Grund, warum PLATO das reale Sein des »Sinnlichen« verneint, denn ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein kann es nicht geben. Die obige Auffassung ist aber durchaus irrig. In der Veränderung verharrt das identisch Seiende, und in solcher Veränderung findet ein eigentliches Werden gar nicht statt, man müsste es denn allein auf den Zustand der Dinge beziehen, der allerdings immer causal ein anderer wird. Die Veränderung kann nur ihrem positiven frühern Zustande entspringen und wäre sonst absolut nicht möglich. Dieser Zustand ist ein wesentlicher ursächlicher Factor in der eintretenden Veränderung, welche weiter bestimmende Ursachen auch hinzutreten mögen. Ein anderer Zustand hätte auch eine andere Veränderung ergeben. Jeder Zustand eines Dinges, das nie zustandslos sein kann, muss also zu seiner Zeit absolut wirklich sein. »Jedem Einzeldinge kommen die Eigenschaften, die es besitzt, nur zugleich mit ihrem Gegentheil zu; das viele Gerechte ist zugleich auch ungerecht, das viele Schöne ist zugleich auch hässlich. Dieses alles ist daher nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu betrachten.« Ibid.

PLATO selbst sagt, dass es ein Beweis des Irrthums sei, wenn man über dasselbe in derselben Beziehung Entgegengesetztes aussagt. Gerecht kann nur ein vernünftiges Wesen sein, dessen Handlung oder Charakter von dem Einen als gerecht, von dem Andern als ungerecht angesehen werden kann, aber solche divergirende Meinungen tangiren doch nicht die Existenz des Wesens. Ebenso bleibt ein Ding wie es ist, ob wir ihm Schönheit oder Hässlichkeit zuerkennen. Solche Gedanklichkeit kommt dem Object nur durch uns zu, ist also gar nicht in ihm und seinem Sein. Wir haben ausführlich erwiesen, dass einem Dinge gar umfangreiche Grundkräfte oder Potenzen eigen sein müssen, um je nachdem sie afficirt werden, verschiedene Eigenschaften zeigen zu können, aber jezeitig doch nur die, durch die actuelle Afficirung, causal erregten. Wie sollte dies gerade ein Grund sein, das Sein dieser materiellen Dinge, zu bemängeln? — Da PLATO den Grad des Seins von dem Grade der Erkenntniss desselben abhängig erklärt, p. 542, 2. 1. Z., so mochte er dem Nichtseienden, dem Stoff, noch ein ephemeres Dasein zuschreiben. Diese Auffassung des Seins ist aber, wenn auch nur auf das natürliche Sein angewandt, unverkennbar irrthümlich, denn das Sein hat, wie wir erwiesen haben, keinen Grad und ist unabhängig von unserer bald dunklern, bald klarern Auffassung, der sich doch das Sein ausser uns nicht immer anbequemen könnte. Nun kann auch ein Stoff, wie PLATO ihn beschreibt, gar nicht als seiend gedacht werden. Nur der Idee komme ein wahres Sein zu, dagegen sei die Materie, als ein Nichtseiendes, unsichtbar und unerkennbar: »sie sei die bildsame Masse, aus der alle körperlichen Elemente geformt werden, die aber eben deswegen selbst noch ohne alle bestimmte Form und Eigenschaft sein müsse«.

Pag. 607, 2. 1. Z. Der Stoff soll also alles Wieseins entbehren. Wenn ihm dann auch Störungen und Theilnahme an der Idee zugeschrieben werden, so gewinnt er durch diesen Widerspruch keine Seinscharakteristik. Der Stoff abstract »als das Grosse und Kleine gedacht, was die Ideen in sich aufnehme«, pag. 615, 2. 1. Z., ist nichts weiter als ein unbestimmter Begriff, während das Sein immer bestimmt ist. Hätte der Stoff die Fähigkeit, durch die Ideen bestimmt, entsprechende Grössen anzunehmen, und wie ihm ferner zugeschrieben wird, das Böse zu sein in der Natur, und darin alles Unvollkommene und Zufällige zu verschulden, wenn auch nicht zu bewirken, so muss er sowohl als bildsam wie als störend und behindernd nicht nur sein, sondern damit dies möglich, auch irgend einer entsprechenden Art, irgend eines Wieseins sein. Die form-, gestalt- und eigenschaftslose Materie ist zu alledem unfähig, denn sie ist demnach das reine Nichts. — Nach unserer Auffassung giebt es allgemein keine absolute Passivität. Nur das Nichts setzt keine Thätigkeit entgegen. Um also Leiden zu bewirken, bedarf es immer eines thätigen Gegensatzes. Jede Recipirung einer Afficirung ist activ. Nur das thätige Leben empfindet Schmerz. Der Körper wird nur beschädigt, weil er Widerstand leistete, oder weil er als Materie einen activen Gegensatz bildet, indem jene bei aller Afficirung ihre active Recipirung naturgemäss ausüben muss. Wo dieselbe naturgemäss nicht ausgeübt wird, findet auch keine Afficirung statt. Z. B. ein gesunder Körper, der eine Ansteckung nicht activ recipirt, ist dagegen durchaus geschützt. Diese allgemeinen Thätigkeiten in der Natur belassen freilich alles, was wir Leiden nennen und als solches empfinden, intact. Auch unterscheiden wir mit Recht das Thätige und das Leidende, wo es sich nicht um die tiefe Naturthätigkeit handelt. Bei dieser betrifft es nur die Thätigkeit, nicht deren Mehr oder Minder, nicht deren Mass.

Dass nur den Ideen ein wahres Sein (ein anderes Sein giebt es auch nicht) zukommen solle, ziehen wir demnächst in Betracht. Wo dem Nichtseienden noch Leiden oder Thätigkeit zugeschrieben ist, blieb uns immer noch zu ergründen, was es demnach sein muss, oder überhaupt nicht sein kann. »Das absolut Unwirkliche ist es in Wahrheit doch nicht, sonst hätte es nicht die Macht, das Sein der Idee in der Erscheinung zu beschränken, es in die Getheiltheit und das Werden auseinanderzutreiben, p. 639, 2. 1. Z. Plato definirt aber den Stoff als ein Nichts, als ein Nichtseiendes — man kann sich nicht bestimmter ausdrücken — und hält auch principiell daran fest. Die solchem Nichts zugeschriebene Thätigkeit ist daher unmöglich.

Noch vor Sokrates hatte die Sophistik zur Anerkennung gebracht, »dass alle Wahrnehmungen bloss relativ und subjectiv wahr seien, dass sie uns die Dinge nicht darstellen, wie sie *sind*, sondern nur wie sie uns *erscheinen*, und dass eben deshalb jeder Behauptung die entgegengesetzte mit gleichem Recht gegenübertrete: denn so gut für diesen Menschen und in diesem Augenblick das eine wahr sei, ebensogut sei es für einen andern in einem andern Zeitpunkt ein anderes. Nicht anders urtheilt Sokrates über den Werth der gemeinen Meinung, die sich in Widersprüche verwickle. Deshalb verlangte er eine allseitige Prüfung und Untersuchung jedes Gegenstandes, um in dieser Abwägung sein wahres Wesen zu bestimmen, um so zu einem begrifflichen Wissen zu gelangen«, p. 95—96. 2. 1. Z. Dem Sokrates ist hierin, wie in so manchem, beizustimmen; doch halten wir darauf, dass dem Begriff schon eine richtige Vorstellung zu Grunde liegen muss, als ein Theil des festen Bodens, der alle unsere Folgerungen trägt. Unter Vorstellung verstehen wir hier die rationell berichtigte Wahrnehmung, denn Vorstellungen im weitern Sinne befassen alles Denken. Der Begriff kann Beziehungen enthalten, die in dem Object der Vorstellung nicht sein können, doch muss auch der Begriff frei von allem Fremdartigen und Unlogischen gehalten werden, gleichviel ob er sich auf Objecte oder wiederum Begriffliches beziehe.

Das actuelle Verhältniss zwischen unserer Erkenntniss und dem Erkannten haben wir genügend erörtert. Da die Natur in ihrer Thätigkeit nicht inne hält, so ist jenes Verhältniss eben ein durchaus wahres, wenn es uns die im Laufe der Zeit eingetretenen erkenntlichen Zustandsveränderungen nicht verbirgt. Wir brauchen ja nur unsern Ort zu wechseln und die Erscheinung gewinnt eine andere Form. Was darin gesetzlich und zweckmässig ist, bedarf der Hervorhebung nicht. Es muss Vieles in der Natur sichtbar veränderlich, und Manches, wenigstens für uns, beharrlich sein, und so ist es in der Wirklichkeit. — Wenn man die Vorstellung, wie häufig geschieht, mit dem Objecte *fremder Gedanklichkeit* auffasst, so kann ja ein Anderer andere Gedanklichkeit mit derselben Wahrnehmung verquicken, aber dann ist der Widerstreit weder dem Objecte noch der Wahrnehmung zuzuschreiben, wenn immerhin auch diese mangelhaft sein kann.

Es ist nachzuempfinden, wie in einem hohen sittlichen Gefühle eines Sokrates Leben, Wissen und Tugend sich zu einer Einheit gestaltete. Dass der Mensch wissen solle, haben wir als nothwendiges Erforderniss selbstständigen Lebens ebenfalls erkannt. Nach Sokrates kann nur der Wissende tugendhaft sein, aber mit dem Umfange des Wissens erhöht sich auch das ethische Sollen. An sich aber genügt das Wissen nicht,

folgt ihm nicht das ethische Wollen, und wo es möglich ist, dessen Verwirklichung. Je höher man aber das Wissen denkt, je mehr muss es mit entsprechend höhern Motiven zusammenfallen und in seiner absolut gedachten Höhe gänzlich Eins sein; es kann aber auch schon in einem angestrebten Ziele zusammenfallen. Uebrigens kann in diesen Sokratischen Ansichten bald die Tugend als Zweck des Wissens, bald dieses wie auch die Tugend als Zweck des Lebens betrachtet werden. Dies sind oft gebotene Einzelbetrachtungen, die ihr Verhältniss bestimmen, man hat sich nur nicht, wie oft geschieht, einen absoluten Einzel-Zweck oder Mittel zu denken: ist doch auch in der Natur alles Zugleichcontinuirende in harmonischer Gegenseitigkeit.

Das ethische Motiv ist ein Wissen, und das Wollen ohne Ersteres wäre nicht Tugend. Es fragt sich nun, ob ein richtiges Wissen auch nothwendig zu ethischen Motiven führt; und diese Frage ist unbedingt zu bejahen, da unser richtig erkanntes Verhältniss in der Harmonie des Allseins auch nur in solchem harmonischen Einklange als richtig gedacht werden kann. Jenes so allgemein richtige Wissen würde aber eine Unfehlbarkeit voraussetzen, die wir entbehren, und als Ideal dürfte es doch nicht des Uebermasses voll sein; denn was menschlich gut und schön sein soll, muss auch menschliche Farben tragen.

Wir führen nun noch den folgenden schönen Ausspruch Dr. Zeller's an: »Ist auch in der Folge der Unterschied der sittlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit neben ihrer Einheit wieder vollständiger anerkannt worden, so hat sich doch das Band zwischen Beiden, welches Sokrates geknüpft hatte, nicht wieder gelöst«, p. 98, 2. 1.

Tugend oder das sittlich Gute ist auch nach Sokrates ein relativer Begriff. Tugend als allgemeiner Begriff kann auch allgemein gefordert werden; was aber im Einzelfalle Tugend sei, das hängt auch von den actuellen Verhältnissen ab, und wir fügen hinzu: dass die subjective Tugend nur nach dem Umfange des subjectiven Wissens, allen Verhältnissen Rechnung tragend, zu beurtheilen ist, und ausgänglich von der Hütte, wie von den Tempeln der Wissenschaft sein kann; wie auch die Veredelung der Seele als Ziel Allen gemein sein kann.

Plato fand: »dass die Wahrnehmung uns einen und denselben Gegenstand in der widersprechendsten Weise, bald gross bald klein, bald hart bald weich, bald gerade bald krumm zeige; wie könnten wir sie für eben so wahr halten, wie das Denken, das diese Widersprüche beseitigt«, p. 492, 2. 1. Z.

Nur wenn Plato, wie allerdings angenommen werden muss, dem Sein Unveränderlichkeit zuschreibt, die Veränderung aber unserer täuschenden Auffassung beimisst, hat dieser Ausspruch überhaupt einen Sinn. Der Idealismus ist aber in der Begründung unsers Systems schon im allgemeinen motivirt ausgeschlossen. Dass das Denken unwandelbar sei, ist eine unerweisliche Supposition, und wie könnten wir durch Denken nothwendige Thätigkeiten in der Natur aufheben? Das Denken selbst ist eine stets veränderliche Modification der Seele, die daher an der allgemeinen Veränderlichkeit Theil nimmt. »Nur das Unveränderliche kann erkannt werden«, p. 543, 2. 1. Wir behaupteten und erwiesen schon genügend das gerade Gegentheil.

Zeigt sich einerseits die Platonische Materie als unseinbar, und daher als ein absolutes Nichts, so ermangeln seine Ideen als dahingestellte Wirklichkeiten der grossartigen in der Natur trotz aller Mannigfaltigkeit immer vorauszusetzenden Einfachheit, die in den ersten Gründen nur noch erhabener gedacht werden muss. Es ist dagegen höchst anerkennungswerth, dass Plato in der Natur, in der »so schönen und vollkommenen Welt« den Ausdruck höchster zwecklicher Intelligenz erkannte. »Nur aus ihrem Endzweck können wir die Dinge verstehen«, p. 545. 2. 1. Z.

Es ist uns aber unmöglich eine ideale Welt bloss nach unserm, wenn auch noch so wissenschaftlichem Wahrfinden, denkend zu schaffen.

»Durch den Namen Ideen wird das Allgemeine oder die Gattung, das, was von uns in den Gemeinbegriffen vorgestelt wird, ausgedrückt«, 555. 2. 1. Z.

»Von der Erscheinungswelt gesondert sei dieses Allgemeine oder die Idee, als für sich seiende Substanz, unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt: einartig und keinerlei Wechsel unterworfen ist das Wesen der Dinge schlechthin für sich: als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles andere dagegen ist ihnen nachgebildet: rein für sich und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat sind sie im intelligibeln Orte, nicht mit den Augen, sondern allein mit dem Denken zu schauen: die sichtbaren Dinge dagegen sind nur die Schattenbilder der Ideen: jene sind ein relatives, diese ein absolutes. Es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu[1]), sie sind für sich bestehende Wesenheiten. 556. 2. 1. Z.

»Die Ideen sind ungeworden und unvergänglich«, 560. 2. 1. Z.

Wie wir von einer so schlechthin für sich seienden Ideenwelt ein Wissen erlangen sollten, ist gar nicht einzusehen: aber auch nicht wie der Stoff zu einem Drange komme an einem ihm ewig fremd gewesenen

1) Den Dingen wird also noch ein unvollständiges Sein zuerkannt.

und bleibenden Theil zu nehmen; was solche Theilnahme bedeute und was sie regeln; denn die Ideen bleiben von dem was an ihnen theilnimmt, dadurch die sichtbaren Dinge sich ergeben sollen, rein für sich und getrennt, als an sich einartig und unveränderlich. (μονοειδές — uniusmodi.)

Nicht dadurch, dass es eine Wirklichkeit gebe, sind auch nur Schattenbilder von derselben da. Auch der Schatten erfordert seine ausreichende Causalität.

In der Setzung der Ideen als Substanzen im altgriechischen Sinne wird denselben nicht nur die existentiale Wirklichkeit vindicirt, sondern auch ein durchaus beharrliches Sein, während alles Veränderliche als nichtseiend aufgefasst wurde; dahin gehören aber die Thätigkeitsveränderungen der Zustände. Eine solche Substanz ist aber nur ein abstracter Theilbegriff dem gar keine Wirklichkeit correspondiren kann.

Ob Stoff oder Substanz, es giebt nichts, welches ohne Wiesein oder Zustand, noch ohne alle Thätigkeit, mit ihren Folgen, sein könne, wobei wir auf unsern Artikel »Substanz« verweisen. — Wir gebrauchen den Ausdruck nur, indem wir das Ding darunter verstehen, aber mit Hervorhebung seiner existenziellen Identität und seiner innerlichen Grundkräfte, denn wohin sollte seine Wirksamkeit kommen, wenn nicht aus seiner innern Natur hervorgehend. — Wenn nun ein sich durchaus gleichbleibendes Substantielles durch »Theilnahme« Abbilder veranlassen soll, so ist diese Theilnahme immer identisch dieselbe; man müsste denn, selbst die gesetzlichste nothwendigste Veränderung der Abbilder, dem doch nur hinderlich sein sollenden Stoff, als eine höchst eingreifende Thätigkeit beimessen. Sind die Einzeldinge Abbilder ihrer Artideen, so kann diesen doch keine substantielle Wirklichkeit entsprechen. Das Schema einer Art ist denkbar, aber nimmer darstellbar. Wie sollten da die höhern Gattungsbegriffe oder gar die höhern allgemeinen Ideen Substanzen sein können? Die Ideen können daher nur gedanklich sein, obgleich sie mit dichterischer Freiheit hypostasirt sind. Wesentlich kennzeichnet Plato sie aber doch als Begriffe die ein Allgemeines umfassen.

»Wenn auch Eine Idee durch viele andere hindurchgeht, oder sie in sich befasst, so kann dies doch nur in der Art geschehen, dass jede derselben unverändert sich selbst gleich bleibt, denn ein Begriff lässt sich mit einem andern nur in dem Masse verknüpfen, indem er mit ihm identisch ist. Die Ideen können daher im Gegensatze zu den sinnlichen Dingen bloss übereinstimmende Beschaffenheiten in sich aufnehmen. 604. 2. 1. Z. »Sofern nun Begriffe sich verbinden lassen, kommt dem einen von ihnen das durch den andern bezeichnete Sein zu.« Darin sind offenbar die Ideen auch in ihrer Qualität als Begriffe aufgefasst. Dies kann auch nicht anders sein, sofern Plato allem Gedanklichen, sobald es nur als Art untergeordnetes Einzelnes vertritt, eine entsprechende Idee zuerkennt. Wie könnten jene Begriffe »die irgend eine Bestimmtheit des Seins ausdrücken« von existenzieller Wirklichkeit sein?

Es ergiebt sich dass die Ideenwelt nicht nach einem gültigen Seinsbegriff, sondern nach dem Wahrheit und Sein unzulässig verschmelzenden Seinsbegriff jener Zeit aufgefasst sind. Das ewige Sein wurde nach blossen Begriffen, also schon daher ungültig construirt, so dass das natürliche Sein dem noch dazu unbestimmten Begriff des Nichtseienden verfallen musste. Die Eine Idee wird fast zum gänzlich grundlosen eleatischen Sein, wenn Plato die unendlich vielen Ideen in volle Einheit aufgehen lässt. — »Die Eine Idee erscheint im Sinnlichen als eine Vielheit, die Sinnenwelt ist nur die Abschattung der Idee, nur die vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen«, 625. 2. 1. Z. Damit ist auch die Vielheit der Ideen nichts wahrhaft Wirkliches. Blicken wir ab von der täuschenden vielgestaltigen Strahlenbrechung, um die uns gebotene Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen, so wird unser Begriff in seiner Höhe immer allgemeiner, damit aber auch immer inhaltsloser, bis wir in seiner absoluten Höhe im eleatischen Eins auch den letzten Inhalt verlieren. —

Die von Plato erkannten Widersprüche seines Systems lösen sich nur bei Annahme der alleinigen Wirklichkeit der Einen Idee; daher muss dem sogenannten Sinnlichen das Sein gänzlich abgesprochen werden, wie ebenfalls der schon ohnehin unsichtbaren Materie. Beides wird demnach zum absoluten Nichts. Wir hätten also auch ins Nichts zu verweisen alles was solchem Nichts zugeschrieben wird. Ohne Widerspruch lässt es sich nicht beibehalten.

Sofern die Ideen ewig und unveränderlich schlechthin für sich sein sollen, finden wir in ihnen keinen Causalnexus zu den Naturdingen. So urtheilt auch Dr. Zeller in Uebereinstimmung mit Aristoteles: »fehlt es doch den Ideen unleugbar an dem bewegenden Princip«, 596. 2. 1. Z. 296. 3. 2. Z. Das stattfindende Werden findet daher keine Aufklärung.

Allgemach können wir der Platonischen Idee nur eine begriffliche Geltung beimessen, und folglich weder Substanz noch Ewigkeit. Die Ideen können nicht die Einzeldinge repräsentiren, denn dann wären sie kein Allgemeines. Keine von ihnen kann ein Bestimmtes sein (was sie doch als Substanzen sein müssten), denn damit verlören sie die nothwendige schematische Qualität eines Allgemeinen: sie würden daher, wie schon Aristoteles richtig bemerkt zu Einzeldingen neben den andern.

Aristoteles sieht in den Ideen und deren Abbildern eine ganz überflüssige Verdoppelung der Dinge. Es konnte ihm nicht entgehen, dass Plato die Idee schliesslich und durchgängig als das allein wahrhaft Seiende setzte. Indem Plato aber, wenn auch nur die Wirksamkeit des Stoffes bestehen lässt und dessen Theilnahme an den Ideen, woraus die sinnlichen Dinge hervorgehen etc., so verbleibt immerhin eine Verdoppelung der Dinge; einerseits als wahres Sein, andererseits als ein unvollständiges getrübtes Sein. »Das wahre Sein ist von dem empirischen, das räumlich und zeitlich begrenzt keine wirkliche Einheit zulässt, wesentlich verschieden zu denken«. 565. 2. 1. Z. Siehe ferner 293/7. 2. 2. Z.

In der damaligen Philosophie waren die Begriffe des höchsten wie des natürlichen Seins nicht klar gestellt und ausserdem nicht von der bloss gedanklichen Wahrheit geschieden. Das blosse Sein hat keine verschiedenen Grade. Da es nie ohne ein Was- und Wiesein sein kann, so unterscheidet es sich darin hinreichend. — Die Vorstellung eines Objects darf nur das enthalten was der Entität jezeitig in Wirklichkeit zukommt um uns die positive Wahrnehmung zu geben. Bei veränderlichen Dingen braucht man ja nur verschiedene Zeitmomente der Betrachtung zu wählen um einen vermeintlichen Widerspruch zu finden, während die Veränderung doch rein gesetzlich stattfindet. Was die Dinge nicht sind, oder noch nicht sind mag unserm Wissen dienen, darf aber in dem jezeitigen Object — sofern es veränderlich ist — nicht aufgenommen werden. Als Veränderungen erkannte Thätigkeiten sind immer Continuitäten, darin das spätere nicht dem frühern zugeschrieben werden darf. Abgesehen von Natureinwirkungen, die berücksichtigt werden können, kann das Ausseruns uns nur seinem jezeitigen actuellen Wiesein nach tangiren. Die Vermischung mit Gedanklichkeit giebt uns aber kein wahres Verständniss. Soll unser Begriff uns ein solches von einem Objecte geben, so dürfen demselben ebenfalls keine gedankliche Folgerungen zugeschrieben werden die ihm noch nicht zukommen können.

Aristoteles verwirft die nichtseiende Materie Plato's und setzt an deren Stelle den Stoff als ein Mögliches, der nur die Wirklichkeit nicht erreicht hat. Und dieses Verhältniss behält er auch im thätigen Werden bei, da jeder Zustand der Möglichkeit nach ein anderer werden kann. Statt der Platonischen Idee ist es nun die Form, welche den Stoff bestimmt. Der Form wie dem Stoff wird die absolute Ewigkeit zuerkannt. Die Einzeldinge sind also aus Stoff und Form gebildet. Wenn nun auch die Form Substanz (was weder an noch in einem andern ist) sein soll, so haftet den Dingen doch wegen des Stoffes eine blosse Möglichkeit an, der die Wirklichkeit noch fehlt. Doch lehrt Aristoteles: »Das Selbständige und für sich Bestehende, welchem der Name Substanz ursprünglich zukommt, sind nur die Einzelwesen.« Es kommt aber nur auf ein wirkliches Sein oder auf ein bestimmtes Nichtsein an, denn dazwischen liegt nichts. Das Mögliche ist so lange ein bloss gedanklicher Gegenstand — nicht Object in unserm Sinne — bis es Wirklichkeit geworden ist. Diese erst gehört dem Sein an. — Der unreife Apfel ist nur als solcher unser Object. Die ihm noch fehlende Reife wäre eine gedankliche Andichtung, deren Ermöglichung auch noch von äussern Ursachen abhängig ist, die in dem Apfel selbst gar nicht liegen. Ausserdem müsste der actuelle unreife Zustand des Apfels als nichtseiend betrachtet werden, um dafür die Möglichkeit der Reife zu substituiren, wozu doch gar keine Veranlassung ist, indem eine richtige Wahrnehmung ebensowenig erkannte Merkmale beseitigen als erdachte aufnehmen darf. — Eine solche gedankliche Verwechslung findet aber statt, wenn in den jezeitigen Zuständen der Dinge die Möglichkeit künftiger Zustände anticipirt wird. Also ist ein potentialer Stoff, »der es nie zum Sein bringt«, indem er immer wieder anders werden kann, in Beziehung zur Wirklichkeit ein relatives Nichts.

Als das Bleibende im »Wechsel der Erscheinungen« erkennen wir das eigentliche Ding, das Atom, wie Gott es in Form und Ausdehnung erschaffen und ursprünglich ausgestattet hat, mit seinen potentiellen Kräften, und als jezeitig, vom Ursprunge an, eines gewissen bestimmten, aber causal veränderlichen Zustandes. Das Bleibende soll nun nach Aristoteles die unsinnliche Form, als Gegenstand unserer Erkenntniss sein, »denn das Wissen bedarf eines Gegenstandes, der ebenso unveränderlich und nothwendig ist, wie es selbst«? Alles Sinnliche ist vergänglich und veränderlich, es ist ein Zufälliges, das so oder anders sein kann und sich in sein Gegentheil verkehren kann, p. 313, 2. 2. Z. »Das Werden lasse sich nur erklären, wenn allem Werden die ungewordene Form vorausgeht.« »Aus demselben Grunde muss aber der Form der Stoff gegenüberstehen.« Wohl kann das Werden einer Idee entsprechend gedacht werden, nicht aber in seinem steten Wechsel als einer starren ungewordenen substantiellen Form Folge gebend.

»Aus dem Seienden scheint nichts werden zu können, denn es ist schon, aus dem Nichtseienden nicht, denn aus nichts wird nichts,« pag. 315. Dass das Seiende sich verändern kann, ergiebt sich aus unserm eignen Denken, dem wir den Seinsbegriff entnehmen, indem wir nicht immer dasselbe denken.

»Alles was wird, wird aus einem solchen, das nur beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist«, p. 315. Wie könnte das Sein der

Natur oder auch nur eines Atoms abhängig sein von einer gedanklichen Beziehung? von unserer Erkenntniss überhaupt? Auch haben wir nicht die Natur zu modeln nach unserm Wissen, sondern die eingehendste Untersuchung der Natur kann erst unser Wissen von derselben bilden. Zeigt sie sich uns als im höchsten Grade mannigfaltig, aber von einem Bande der Gesetzlichkeit umschlossen, so haben wir eine ohne allen Erfahrungsanhalt erdachte Einheit als gegenstandslosen Wahn zu betrachten.

Veränderlich sind die Zustände der Dinge, in dem sie selbst in ihrer Identität beharren. — Von dem, was man gedanklich aufstellt, sollte man wenigstens die nothwendigsten Consequenzen ziehen. Eine Welt voll unveränderlicher Atome oder deren Gesammtheit als Eins, wäre noch gleich unbeweglich wie je zuvor und ohne jede Veränderung, ohne jede Entwicklung in der Materie, der Vegetation und dem Leben unzugänglich und wäre so schliesslich absolut zwecklosen Daseins. — Ist aber die Einheit, die man sich etwa denken mag, so unbegreiflich, dass man nicht einmal ihre Consequenzen daraus ziehen kann, so hat man auch kein Wissen. So unbegreiflich scheint uns die ungewordene unveränderliche Form zu sein in Beziehung zu dem vielgestaltigen Werden.

Auch müssen wir gestehen, dass wir nicht begreifen, worin die Unveränderlichkeit unsers Wissens im Allgemeinen bestehen soll, denn wenn wir auch Einiges, selbst Vieles untrüglich wissen, so ist uns doch das absolute Wissen versagt, wovon allein jenes gelten mag. Und das philosophische Wissen, was wohl in Betracht kommen soll, ging doch zu allen Zeiten vielfach auseinander. Auch sucht man doch stets sein Wissen zu erweitern und zu berichtigen.

Den Begriff der Zufälligkeit haben wir aus der wahren und gesetzlichen Natur verbannt und ins Gedankliche verwiesen.

»Das Werden überhaupt« — also auch das actuell stattfindende Werden — »setzt ein Substrat voraus, dessen Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist«, p. 315. Im Werden wirken allerdings die durch den jezeitigen Zustand und dessen äussere Afficirung bestimmten potent gewordenen und bis dahin etwa potentialen Kräfte. Ebendaher muss aber der wesentlich mitbestimmende Zustand nothwendig ein positiver sein, wie denn auch der Zustand eines Dinges in keinem Moment ein unbestimmter sein kann, so dass nur ein positiver Zustand in einen andern positiven Zustand übergehen kann. Solche gesammte Causalität lässt sich weder der Form noch dem Stoffe des Einzeldinges allein zuschreiben. Wir berücksichtigen hier aber nur die unorganische Natur, denn die Leben- und Keimwesen sind als Individuen zu betrachten, in deren Betreff wir auf unsere Darlegungen verweisen. Wir behandeln hier also nur die allgemeine Materie.

Die Form soll zugleich ihr Ziel bedeuten. Das Ziel in der Materie kann aber nur dasjenige sein, wohin die zureichenden Ursachen streben. Diese liegen aber nur zum Theil in den Einzeldingen oder etwa deren Form. In jeder chemischen Procedur lässt sich dies erweisen. Die gegenseitige Einwirkung ist da keineswegs eine Beeinträchtigung, wie Aristoteles sie sehr allgemein dem Stoffe zuschreibt, sondern sie ist eine gesetzliche Nothwendigkeit, eine Bedingung des gesetzlichen Werdens.

»Der Stoff ist das positive Substrat aller Formthätigkeit und alles Werdens; er ist ein Seiendes, welches nur das noch nicht ist, was es werden soll«, p. 301. Aristoteles unterscheidet, was objectiv nicht trennbar ist: Sein und Zustand. So darf man sich doch z. B. den Zustand einer glühenden Kugel nicht kalt denken, weil er es werden muss, wenn die Ursachen der Erhitzung aufhören. Ihre actuelle Wirksamkeit im glühenden Zustande ist ja eine ganz andere als sie im kalten sein wird. Muss hierbei der actuelle und positive Zustand erkannt werden, so auch in jedem andern Fall. Die Kenntniss der Causalität lässt uns manches vorhersehen; aber dann sagen wir nicht, dass es ist, sondern dass es wird oder werden muss. Aus unsers Autors eignen Sätzen liesse sich dieses ableiten; aber an dem unvollständigen Sein der Natur hält er mit Plato fest: und dieses ist es gerade, welches wir bekämpfen.

Es kann zwar kein Werden, keine Veränderung in einem Zeitpunkt stattfinden, sondern mindestens in einem Zeitmoment. Der positive Zustand eines Dinges dauert aber bis eine Veränderung eintritt, also bis die verändernde Kraft sich äussert. Wie könnte diese sich anders äussern als in der Veränderung. In dieser sind also Ursache und Wirkung durchaus gleichzeitig, und ein Grenzpunkt ist zwischen beiden nicht anzunehmen.

»Denken wir uns ein Gegenständliches, welches noch gar nichts geworden ist, so erhalten wir den reinen Stoff ohne alle Formbestimmung, dasjenige, was nichts ist, aber alles werden kann, das Subject oder Substrat, dem von allen denkbaren Prädikaten keines zukommt, das aber eben deshalb für alle gleich sehr empfänglich ist; mit andern Worten: das, was alles der Möglichkeit und nichts der Wirklichkeit nach ist.«

Die Gründe, demnach ein solcher Stoff, dem nur im Widerspruch eine Potentialität beigelegt ist, als ein Nichts zu betrachten sei, haben wir bereits dargelegt. Es sind auch dieselben Gründe, derentwegen wir ein ewig theilbares Atom als Unding erklären und ein Formloses als

ein relatives Nichts in materieller Beziehung. Es giebt auch keine Materie, die für alle denkbaren Prädikate gleich sehr empfänglich wäre oder afficirbar in jeder Richtung.

»Da das Bestimmungslose nicht erkannt werden kann, so ist die Materie als solche unerkennbar.« — Sie ist nur erschliesslich wie etwa das Atom. — »Auf die Seite der Form dagegen fallen alle Eigenschaften der Dinge, alle Bestimmtheit, Begrenzung und Erkennbarkeit. Wenn das Mögliche zu einem Wirklichen wird, stehen sich beide nicht als zwei Dinge gegenüber, sondern ein und dasselbe Ding ist seinem Stoff nach betrachtet die Möglichkeit dessen, dessen Wirklichkeit seine Form ist«, pag. 323. Sollen wir uns nun »den Stoff und die Form in ihrem gegenseitigen Verhältniss nicht wie zwei verschiedenartige Substanzen denken dürfen«, sondern als ein unmittelbar vereinigtes Ganzes, als ein und dasselbe Ding, so ist nicht einzusehen, wie da dem Dinge noch blosse Möglichkeit als Mangel der Wirklichkeit zukommen solle. Noch weniger ist aber einzusehen wie die Vereinigung zweier Immateriellen uns sichtbar werden könne, und wie sie überhaupt die ihnen fremden ausgeprägten materiellen Eigenschaften erlangen. Dies wird noch auffälliger, da es sich ergiebt, dass wir es eigentlich nur mit hypostasirten Begriffen zu thun haben.

»Der Urstoff ist nie als solcher, sondern immer in einer elementarischen Form gegeben«, p. 324. Auch demnach wäre in der Natur kein bloss Mögliches als Stoff noch vorhanden. — Aber wie eine unendliche Zahl raumloser Atome keine Molecüle bilden könnten, so kann sich auch aus einem Nichtseienden — denn ein Sein ohne Wiesein ist nichts — auch kein elementarischer Körper ergeben. Eine höhere göttliche Begabung kann weder bei dem Stoff noch der Form angenommen werden, weil ersterer dann nicht eigenschaftslos wäre, und weil Beides ewig wie die Gottheit gewesen sein soll. Kennt Aristoteles nun auch eine unsinnliche Materie, die in den Begriffen und mathematischen Figuren sich findet, so wird deren Bedeutung ganz und gar zum bloss Gedanklichen verflüchtigt. Sollen die Formen nicht ausgeführte Ideen der Gottheit sein, so erscheinen sie nur noch als menschliche Begriffe, bei denen es dahingestellt bleibt, ob ihnen irgend etwas in Wirklichkeit entsprechen könne, was wohl zu verneinen ist. Nur als Artbegriff lassen sie sich aus der Betrachtung übereinstimmender Einzelwesen begreifen. Auch dann sind sie noch schematisch, da jedes in Wirklichkeit existirende Einzelne noch seine Eigenart hat, der das Schema nicht entsprechen kann. Nur so wie eben bezeichnet, gewinnen wir den Artbegriff, den wir als ein Allgemeines auffassen. Und diese Auffassung ist eine Auffassung der Wahrheit, aber nicht die eines wirklichen Seins. Es ist kein Existenzial-Begriff. Haben wir so z. B. den allgemeinen Begriff des Pferdes, so werden wir nach diesem Allgemeinen jedes Pferd sofort als solches erkennen. In Wirklichkeit existiren aber nur die Einzeldinge mit ihren besondern Eigenheiten. Das Schema, als unser blosser Hülfsbegriff, existirt gar nicht. Noch weiter sind die Gattungsbegriffe und das noch höhere Allgemeine von der Wirklichkeit entfernt. Alles höhere allgemeine Wissen dient unsre Existenzialerkenntniss zu erweitern und zu vertiefen, ist aber keineswegs solche Seinserkenntniss. — Aristoteles bestimmt also sehr richtig, »dass das Allgemeine nicht Substanz sein könne, sondern nur das Einzelwesen«, p. 306. Seine Satzung der Form zeigt uns aber, dass er ein höheres Sein durch höheres Wissen direct erreichen wollte, denn die Erfahrung führte ihn nicht über das allgemein Begreifliche hinaus. »Die Wissenschaft bezieht sich seiner Ueberzeugung nach nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine, und auch wo sie am tiefsten zum Besondern herabsteigt, richtet sie sich doch nie auf die Einzeldinge als solche, sondern immer nur auf allgemeine Begriffe.« Auch dagegen hätten wir nichts, wenn nur das Wissen der Wahrheit und der Existenz streng auseinander gehalten wird, und das von uns ganz unabhängige Sein nicht von der zufälligen Höhe oder überhaupt von unserer Erkenntniss abhängig gestellt wird. — Es ist aber nicht anzuerkennen, »dass das Wissen nur aufs Allgemeine gehe«, p. 309. Etwa auf das Einzelne nicht, weil demselben die volle Wirklichkeit fehle. Diese Ansicht haben wir durch Aufdeckung der unzukommlichen Gedanklichkeit, die dahin führt, widerlegt. Da die Wahrnehmung der Boden aller unsrer Erkenntnisse ist, so würden mit jener auch diese schwankend. Wir glauben nun erwiesen zu haben, dass innerhalb menschlichen Fehls, bei der erkannten Naturgesetzlichkeit die Wahrnehmung zur richtigen Vorstellung erhoben und mit dem Wissensabschluss aufgenommen werden kann und muss. Wo der Wissensabschluss nicht stattfinden kann, hat man auch keine richtige Vorstellung, um darauf Folgerungen gründen zu können.

»Die Veränderung und Bewegung hat nur im Stoff ihren Sitz und wird von einem dem Stoff innewohnenden Streben nach der Form hergeleitet. Nur im Stoff werden wir endlich den Grund des Einzeldaseins wenigstens bei allen denjenigen Dingen finden können, welche aus Form und Stoff zusammengesetzt sind.«

Konnten wir in der Form die bedingenden Motive des Werdens oder des Entstehens der zusammengesetzten Einzeldinge und selbst der Elemente nicht finden, um wie viel weniger in dem so wesenlosen

Stoff! Es handelt sich ja nicht bloss um eine Verbindung mit der Form, sondern um eine in jedem Einzelfall wunderbar zweckmässig bestimmte, in voller Harmanie mit allem äusserlich Wirkenden. So urtheilt auch Dr. Zeller: »Was sollen wir uns unter einer bloss potentiellen Substanz einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken?« p. 346 ff.

»Die Form oder der Begriff ist immer ein Allgemeines, sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches, sie kann zwar für sich gedacht werden, aber nicht getrennt von den Dingen für sich existiren.« Nehmen wir nun auch an, da das Ding immer ein Dieses ist, dass Form und Stoff erst vereint ein Dieses wird, so hat die Form als ein Allgemeines, für sich betrachtet doch nur die ausschliessliche Qualität eines Begriffs, wenn auch eines Zweckbegriffs, zumal Aristoteles selbst erklärt, »dass das Allgemeine welches im Begriff gedacht wird nicht ausser den Einzelwesen dasei«, p. 348. Dieses kann auch nicht anders sein, wenn es keine Doppelwelt geben soll: Die Form wird hier wie auch anderweitig schlechthin Begriff genannt und auch als begrifflich bezeichnet. Einem allgemeinen Begriff können die untergeordneten Einzeldinge entsprechen, weil die Unterordnung nur gedanklich nicht existenziell ist. In einer Substanz kann aber das nothwendig Schematische hierin niemals gegeben werden. Schwieriger ist es sich selbst als Begriff ein Verhältniss der ihren Zustand stets wechselnden Dinge zu »ihrem begrifflichen Wesen, zu ihrer vom Wechsel des Einzeldaseins unberührten, sich unveränderlich gleich bleibenden Form« p. 345 zu denken. Auch alle Abhängigkeit des Dinges von der Form muss da nothwendig aufhören. Und wie könnte uns ein so stabiler Artbegriff, wie er uns zu erfassen möglich wäre, vorzugsweise »das wahre Wesen der Dinge«, p. 348, namentlich der so veränderlichen unorganischen, zu erkennen geben? Dass dies auch in dem System des Aristoteles, dieses in seinem eignen Sinne aufgefasst, zu einem Widerspruch führt, wird auch von Dr. Zeller hervorgehoben.

»Der Stoff ist an sich, oder der Anlage nach, dasselbe, dessen Wirklichkeit die Form ist«, p. 349. Da nun die zweckthätige Wirkung der Form durch den Stoff gehemmt werden kann, so wird die Wirklichkeit, der reinen Form nicht voll entsprechen können. Diese lässt sich daher kaum anders als ein reiner Begriff denken, da die unveränderliche volle Form nicht ausserhalb des Dinges existiren kann, während sie in ihrem Stoff wenigstens nicht den unveränderlichen Ausdruck findet. Auch scheint so die ausgeprägte Form nur der Zustand des Stoffes zu sein. Ein Zustand ist aber nur ein Verhältniss und nur ein Ding ist seinem Zustande

nach wirksam. Der Stoff ist aber nichts weniger als eine Materie, die durch wie immer bewirkte Beeinflussung, die doch nöthige Ausdehnung ergeben könnte. Diese zum blossen Schein zu machen haben wir nicht den geringsten gültigen Anlass.

Es hat auch seine Schwierigkeit ewige unentstandene Wesen neben der Gottheit anzunehmen, die der Würde ewiger Herkunft in keiner Hinsicht entsprechen können und die der Gottheit beeinträchtigen.

Nach Aristoteles ist Gott die reine stofflose Form als die höchste unveränderlich für sich bleibende Ursache aller Zweckmässigkeit und Bewegung. Seinem Denken folgt kein Wollen. Es kann nur das Höchste denken, und dieses Höchste ist er selbst. Mit Gott als dem ersten Beweger ist die Bewegung erklärt; aber nicht die mannigfaltige positive Bewegung. — Aristoteles gebührt das Verdienst der ersten wissenschaftlichen Begründung des Theismus. — Aber es zeigt sich, dass der eleatische Seinsbegriff ihm noch zum Theil massgebend war. Das reine unwandelbare Fürsichsein in ungetheilter Einheit — selbst des Denkens — erlaubte nur eine passive Theilnahme im weltlichen Geschehen und selbst der Bewegung darin, sofern das Weltliche sich dem Göttlichen zuneigen muss, wie der Stoff zur Form.

Die erste Bewegung wie alle folgenden lassen sich aber aus der Natur der Dinge erklären, wie wir es versucht haben. Und mit der Bewegung allein, wenn nicht die qualitative Veränderung hinzutritt lässt sich das Geschehen gar nicht vollständig erklären. Aber eben die qualitative Veränderlichkeit der Materie, die Aristoteles den entgegenstehenden Ansichten seiner Zeit gegenüber, so scharfsinnig erkannte, erfordert eine Fähigkeit und Causalität, wie wir sie in seinem System nicht finden. Dagegen wird von Aristoteles die in der Natur überall herrschende Zweckmässigkeit mit einer für seine Zeit bewunderungswerthen Schärfe nachgewiesen. Wir wollen hier auch noch erwähnen, dass Aristoteles den Pflanzen eine wirkliche aber empfindungslose Seele zuschreibt deren Thätigkeit in der Ernährung und Fortpflanzung aufgeht, p. 509.

Wir haben uns über unsere Absicht hinaus zu einer eingehenderen Erörterung der uralten aber immer gewichtig und lehrreich bleibenden attischen Philosophie hinreissen lassen, um sie für unsere eignen Ansichten in Erwägung zu ziehen, können uns aber jetzt des weitern auf die höchst wissenschaftliche Beurtheilung Dr. Zeller's in Betreff des Bewegenden und über »Gott und Welt« p. 368—384 und weiter über »die Natur« p. 385—390 und weiter beziehen; indem wir auch von unserm besondern Standpunkte aus jener unparteiischen und lichtvollen Beurtheilung uns anschliessen können. In Anderem legte unser Standpunkt

uns auf, so weit es uns gelingen mochte, auch im Einzelnen das Wahre zu würdigen, das Verfehlte aufzudecken; was nur nach eignem Verständniss auf dem Grunde der eignen Wahrheitsansicht geschehen konnte. Auf dem Grunde einer andern, z. B. einer idealistischen Ansicht, würde auch ein anderes Urtheil sich ergeben können.

Für uns ergab sich, dass wir trotz aller erwogenen Gegensätze, unsere Weltansicht aufrecht erhalten konnten. Dem geneigten Leser bleibt es überlassen darüber sein eignes Urtheil zu treffen.

Das Glück.

Das Glück ist ein so allgemeiner Begriff, weil Jeder es erstrebt, und weil diese Bestrebung vornehmlich schon den menschlichen Sinn beglückt; aber das Streben reicht meistens über das Erreichte hinaus, sei es, dass das Erreichte selbst nur neue Ziele eröffnete. Man möchte nun wohl das Glück als ein zeitlos Haftendes fassen, während doch die eigne Existenz nothwendig fliessend ist: das Gegentheil wäre vielleicht nicht nur der Tod, sondern absolute Vernichtung. Weitere Verwirrung wird noch in den Begriff hineingetragen dadurch, dass man das Glück sucht, wo es überhaupt nicht zu finden ist. Es ist nicht in den Dingen ausser uns; dagegen ist es ebensowenig bloss in uns. Man kann also im allgemeinen wohl die Frage: was ist das Glück? gleich triftig beantworten, ob wir sagen: wir wissen es! oder — wir wissen es nicht! Es scheint uns jedoch geboten, derselben eine eingehendere Untersuchung auf dem Grunde unserer realen Weltansicht zu widmen.

Glück ist ein sprachlich gebildeter Begriff: es muss also doch klar gelegt werden können, was darunter verstanden werden soll. Wir haben nun zwar ebenso gebildete Begriffe, deren Ausgang uns vollkommen verständlich ist; nicht deren gesammte Folgerung, wie z. B. die Ewigkeit. Bei andern Begriffen kommt es gar nicht darauf an, ob wir sie definiren oder Andern verständlich machen können, wie z. B. das Denken; denn wer nicht denkt, dem wird es nicht begreiflich. Wer aber denkt, dem ist die Handlung des Denkens klarer, als irgend eine Definition sie machen könnte. So wird das Angenehme und das Unangenehme erkannt und unterschieden in der eignen Empfindung; und wie das Unangenehme der Gegensatz des Angenehmen ist, so das Unglück der Gegensatz des Glückes. So wie jenes in Beziehung zu dem Unangenehmen, steht dieses in Beziehung zu dem Angenehmen und Nützlichen. Der Begriff des Glückes enthält aber meistens eine erkannte verflossene, oder erwartete künftige Dauer.

Das Unglück kann in seiner äussern Grundlage unentweglich sein. Ein verlorenes Glied, Auge oder Arm etc. oder das Liebste, das uns der Tod entriss, ersetzt sich nie, und der Verlust behält immer seine mögliche Beziehung zu unserer Empfindung; da aber auch diese für den Begriff des Unglücks bestimmend ist, so kann dieselbe bis zur Eindruckslosigkeit ermässigt werden. Nie hat aber das Glück eine so unentwegliche äussere Grundlage.

Das Glück ist aller Erwägung nach eine bestimmte, mit einem bestimmten Verständniss verbundene Empfindung, indem jenes Verständniss sich auf äussere Dinge bezieht, die in einem Verhältniss zu uns stehen, um gerade solche Empfindung und solches Verständniss in uns hervorzurufen.

Für den Begriff des Unglücks ist die Art der Empfindung und des Verständnisses eben eine gegensätzliche.

Der Inhalt unsers Begriffes vom Glück setzt sich also nicht nur aus verschiedenen Factoren zusammen, sondern deren Beziehungen müssen auch, wie wir gezeigt, dem Begriffe entsprechen. Wo auch nur einer der innern oder äussern Factoren fehlt, oder nicht in entsprechender Beziehung steht, kann solches nur fälschlich Glück genannt werden. Es steckt daher das Glück in keinem Dinge, es sei welches es wolle. Zu dem Dinglichen ausser uns gehört aber auch unser eigner Körper. Die Schätzung des Glücks fügt sich nicht einer allgemeinen Norm, sondern ist individuell und abhängig von den waltenden Umständen. Eben davon ist es auch ferner abhängig, wo das Indifferente, das Wohlgefällige, Angenehme oder Nützliche in seiner immer erforderten Steigerung anfängt, Glück genannt werden zu können. Bald genügt demnach kürzere, bald nur längere Dauer, oder doch deren Erwartung.

Wir können nun ganz im allgemeinen keine Empfindung, kein Verständniss ohne vorhergehende (nicht nothwendig gleichzeitige) zureichende wirkliche äussere Afficirung haben. Wir bedürfen also des Ausseruns sowohl zum Dasein wie zu unserm Glücke im Dasein. Bei der

ähnlichen Natur menschlicher Anlagen können wir auch beurtheilen, welche Dinge und Verhältnisse zum menschlichen Glück im allgemeinen dienen können, wobei sich erkannte Ungleichheiten sehr wohl berücksichtigen lassen. Solche Dinge und Verhältnisse sind für sich kein Glück; sie sind es erst Denjenigen, die es als solches empfinden und erkennen, indem sie die Relation jenes Aeusserlichen zu ihnen selbst als beglückend auffassen. — Ein Erforderniss weiterer Würdigung des Glückes, als der wenn auch wandelbaren subjectiven, liegt nicht in dem sprachlichen Begriff. Abstracte Reflectionen sind ja über Alles zulässig. — Wir können aber eine Idee von jeder Art des Glückes fassen, um solches zu erstreben oder für die Unsrigen oder für Andere herbeizuführen. Es wird sich dabei erspriesslich zeigen, die Empfindung und die Auffassung, welches Beides auch veränderlich ist, in Betracht zu halten, und das Aeusserliche nur als nothwendige Glückmittel zu betrachten. Gerade in dem Ersteren gehen, während auch die Verhältnisse der Dinge und Mitwesen dem Wechsel unterworfen sind, die grössten Veränderungen vor sich. Weitere Ausführungen müssen wir uns hier untersagen; da aber die Seele der alleinige Factor in der Auffassung des Glückes ist, so können wir noch bildlich hinzufügen: dass das reine Glück nur in einer reinen Seele sich spiegeln könne.

Man nennt nun auch die Vermeidung eines Unglücks ein Glück.

Das Unglück wird ebenso empfunden wie das Glück, aber mit der entgegengesetzten Empfindung. Die Vermeidung desselben kann also als Glück empfunden werden, gerade weil es nicht in ein Verhältniss zu uns gelangt ist. So hängt auch von der Höhe des Unglücks und dessen Nähe die Höhe jenes Glückes ab.

Der freie menschliche Wille.

Erster Theil.

Zur Untersuchung der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Wollens muss uns die anzuwendende Idee der Freiheit verständlich und erklärlich vorliegen. Eine rein begrifflich oder ontologisch gebildete Idee könnte ohnehin nicht einer eigenartigen Wirklichkeit entsprechen und um so weniger, als die Freiheit eigentlich ein negativer Begriff ist, in welchem nicht nur alle Hindernisse verneint werden, sondern auch jeder äussere Einfluss. Dasjenige, worauf er angewandt wird, bedarf daher der eingehendsten Berücksichtigung. Wir haben also den Grund des Wollens und die Verhältnisse in denen es anwendbar ist, zuvor zu vermitteln. Selbst der Wille darf der ontologischen Idee zu Liebe nicht als ein fertiges, ausübungsfähiges Vermögen der Seele angenommen werden, da die Erfahrung uns nichts davon sagt. Bedarf schon alles Denken im weitern Sinne des ursprünglich nur von aussen erwachsenden Denkstoffes, um wie viel mehr das sich erst im Denken, welches die Empfindung etc. einschliesst, wenn auch oft spontan entwickelnde Wollen.

Ehe wir also vom menschlichen Willen reden, müssen wir das Wollen untersuchen, und da findet sich, dass wir uns in der Seele kein spontanes Vermögen denken können, dem wir die Fähigkeit zu wollen an und für sich zuschreiben könnten; vielmehr bedarf es des gesammten Intellects, um das so vielgestaltige Wollen der Seele zu erheben und zu ermöglichen.

Wie die Seele vermöge ihrer intellectuellen Beschaffenheit ins Bewusstsein treten kann, wie sie empfindet und unterscheidet, so entwickelt sich auch darin erst das Wollen. In der Unterscheidung des Angenehmen von dem Widerwärtigen findet es zunächst seinen spontanen naturgemässen Ausdruck. Mit der Entwicklung des freien Intellects treten auch höhere Berücksichtigungen ein und dann ist es die Vernunft, die das Wollen frei lenken kann, denn sie ist die höhere wirksame Kraft. Der freie Intellect ist also die Grundlage des freien Wollens; doch giebt es nichts in der bewussten Seele, welches ihr Wollen nicht beeinflussen könnte; denn es ist kein Wollen im Nichts, sondern in einem Etwas, das ihr gegeben sein muss, und ihr nur im Bereiche des Bewusstseins gegeben werden kann. Dies Alles als Empfindung und Wissen gehört dem intellectuellen Zustande der Seele an, die darin

und damit das Wollende ist. Wird hiervon abstrahirt, so hat man ein Wollendes erdacht, welches gar nicht existirt. Es ist ohne Weiteres anzunehmen, dass die vernünftige Seele sich durch ihre Ueberlegung beherrsche, oder wenn man will, beherrschen lasse. Nur weil sie denkt, und dem Denken Folge giebt, ist sie vernünftig. Nur denkend kann sie wollen. Das Denkende, Wollende, Ueberlegende ist sie selber. Die wörtliche Entgegensetzung ist bedeutungslos, denn nicht die Ueberlegung kann wollen, sondern nur die überlegende Seele, als denkendes Wesen; und denkend ist die Seele nur mit dem was ihr Bewusstsein in sich trägt.

Alle unser Bewusstsein tangirenden momentanen oder denkbaren Verhältnisse, die unser Wollen erregen könnten, müssen als ein Gegebenes betrachtet werden, in welchem das, was einmal war, was auch den gedachten Moment der Gegenwart einschliesst, nicht mehr zu ändern ist. — Die Seele kann nur wollen, innerhalb des so Gegebenen oder Gebbaren gleichsam wählend, indem sie von den actuellen Verhältnissen ausgehend das, was noch nicht ist, zu bestimmen oder zu erreichen strebt. Ist dies, da es alles Denkbare umfasst auch von unendlichem Umfange, der in der Phantasie sich noch erweitert, so können wir dies doch nur sagen, weil wir diesen unentbehrlichen Ausdruck auch bildlich, also hier nicht absolut gebrauchen. Das menschliche Wollen ist also nicht schrankenlos und wir werden ferner sehen, dass das praktische oder ausführbare Wollen weitere Einschränkungen erleidet.

Wir haben schon erwähnt, dass das menschliche Wollen nach seiner thatsächlichen Beschaffenheit eruirt werden muss, und dass wir deshalb die Freiheit desselben nicht nach einer ontologischen Idee ermessen können, sondern nur nach dem zu ermittelnden Begriff der Freiheit, wie diese sich aus der Beschaffenheit des menschlichen Wollens ergiebt. Aber wie a priori entwickelte Ideen bei Ablehnung aller Erfahrung der Wirklichkeit nicht entsprechen können, so ist es auch beim ersten Einblick in die Verhältnisse des Wollens ersichtlich, dass darin eine grundlose Willkür oder ein Wollen als blosses Willensziel absolut nicht angenommen werden kann.

Wir behandeln hier zunächst das blosse Wollen, welches noch im Gedanklichen liegt. Empfindung, Erinnerung und Wahrnehmung bilden darin die ersten vermöge der Urtheilskraft entwickelbaren Motive des Wollens jeder Art, z. B. des Wunsches, der Begierde etc., was alles auch negativ sein, also eine Vermeidung eines Uebels bezwecken kann. Nach Kant ist der Wille das Vermögen, sich Zwecke zu setzen und für die

Erreichung derselben thätig zu sein. Dem so ganz richtig definirten Willen liegt aber nothwendig eine entsprechende Function des freien Intellects zu Grunde und dieser Function wiederum das durch den Naturintellect oder durch Erinnerung und Wahrnehmung Gegebene, so dass in alledem dass Wollen innerhalb intellectueller Folgerungen sich entwickelt. Die in solcher Thätigkeitsrichtung entwickelbare Fähigkeit der Seele können wir dann in abstracter Weise den menschlichen Willen nennen, und weil in alledem der freie Intellect und vor allem dessen höchte Qualität, die Vernunft, massgebend sein kann, und auch der Höhe solcher Fähigkeit nach, sein soll, auch als menschlichen freien Willen bestimmen.

Auch die fundamentalsten Regungen des Wollens können sich nur im Bewusstsein, also nur intellectuell entwickeln, wie wir es in unserer Erörterung der Sinnlichkeit näher erklärt haben. Dasjenige aber, worin sich das Wollen auch nur gedanklich äussern könnte, muss wie erwähnt ein Gegebenes sein.

Als gegeben müssen wir momentan auch dasjenige betrachten, welches sich durch unsre eigne Einwirkung einmal so gestaltet hat wie es vorliegt.

Da das ernstliche Wollen wenigstens eine Ausführung bezweckt, so muss auch die Naturcausalität, soweit wir sie begreifen, zu dem gedanklich Gegebenen gezählt werden, indem unsere Einwirkung darin seinen Verlauf nehmen müsste. Unsere wirkliche Einwirkung würde auch in der wirklichen Causalität verlaufen.

Wollte man einwenden, dass durch die nothwendige Beschränktheit des Gegebenen schon der Wille beeinträchtigt wäre und daher nicht frei sein könnte, so ist dagegen klar, dass ohne solches kein unfreies, sondern gar kein Wollen statthaben könnte, und ein Wille dann überhaupt nicht denkbar wäre. Wir haben es aber nur mit dem menschlichen freien, nicht mit einem absolut freien Willen zu thun.

Ein absolut freier Wille ist überhaupt für uns ein undenkbarer Begriff: selbst auf die Gottheit angewandt könnte er uns durch die Idee ihrer Allweisheit oder der Nothwendigkeit beschränkt erscheinen. Doch wollen wir hier feststellen, dass alle Nothwendigkeit erst eine Folge des göttlichen Daseins ist und daher nicht als ein über sie schwebendes oder sie beschränkendes Princip gedacht werden kann.

Ueberaus klar ist, dass wir mit unserm Wollen nichts erschaffen, noch entschaffen können. Ist aber einmal dem Wollen eine Grenze gesetzt, innerhalb derselben doch Freiheit statthaben könnte, so kann diese Grenze thatsächlichen Verhältnissen entsprechend auch enger ge-

zogen werden, unbeschadet der im Uebrigen verbleibenden Freiheit; und so gelangen wir zu dem thatsächlichen freien Willen in unsern irdischen und menschlichen Verhältnissen.

Ausserhalb unsers Wollens liegen alle uns unfasslichen Begriffe, und ausserhalb des menschlichen Wollens überhaupt alles uns nie Begreifliche, und momentan hat das blosse Wollen nur eine freie Wahl der Willensrichtung in dem uns jezeitig Denkbaren. Unsre eigne Vernunft ist es, die diesen weiten Umfang auf ein denkbar Wollbares beschränkt, indem folgerecht von allem als unmöglich und thöricht Erkannten abgesehen wird. Diese Einschränkung muss als freies Ergebniss betrachtet werden, denn nur durch unsere Einsicht findet sie statt. Nur Motive des freien Intellects lassen uns nicht in jenem bloss gedanklichen Wollen beharren und solcher Motive bedarf der Wille überhaupt, um sich als frei zu erweisen. Ein anderes wäre Willkür, die hier nur im absoluten Sinne Bedeutung hätte, und so überhaupt nicht als möglich anerkannt werden kann.

Dächte man sich den Willen abgesondert von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, so bliebe nichts, welches sich ein Willensziel setzen könnte. Dagegen führen die Motive des freien Intellects denselben folgerecht zum Wollen und zu dessen Zieles Ermittelung. Der Wille der Seele ist also der so zum Wollen erregte freie Intellect und schliesslich ist es doch immer nur die einheitliche Seele, welche will. Naturtriebe haben ihren naturcausalen Grund; der Wille aber kann sich nur im freien Intellect entwickeln und hätte ohne die Grundlage der Motive kein denkbares Ziel. Das Wollen mitsammt seinen Motiven ist Eine untrennbare Function der Seele, und wenn auch jener Function noch das gedanklich Gegebene in seiner Bedeutung zu Grunde liegen muss, so kann doch die Grundlage, auf welcher der Wille sich erst ermöglicht, nicht als ein fremder Einfluss, der die Freiheit des Willens beeinträchtigt angesehen werden. Ausser Trieb und instinktiven Drang hat die Seele nichts Bestimmendes in sich, als freie Motive, und Erstere können meistens durch die Vernunft beherrscht oder doch geregelt werden, und nur die Letzteren ergeben ein freies Wollen. Im Gegebenen hat die Seele ein, wenn auch immerhin beschränktes Feld der Motivirung; diese aber ist ihre alleinige selbsteigne Function. Unter Umständen kann freilich das Gegebene ein sehr beengtes sein, während es doch im allgemeinen undenkbar weit ist. Der Wille beschränkt sich also auf ein in menschlichen Verhältnissen freies Wollen und diese Verhältnisse zeigen sich als das Gegebene, dessen der Wille nothwendig zu seiner Wahl bedarf.

Da die Dinge nur in und mit ihrem jezeitigen Wiesein sind, so muss

auch das Dasein der Seele in ihrem jezeitigen Wiesein aufgefasst werden; also als in Verbindung mit den körperlichen Organen, die ihrer Leitung unterworfen sind, wie sie selbst deren Einflüssen; ferner als in stäter intellectualer, und je nach der Höhe ihrer Erkenntniss in intellectueller Thätigkeit, und darin nur ihren Verständnissen und Auffassungen Folge gebend. Worin sie fremden Rath oder Ansichten etc. folgt, bedarf es immer, wo jeder Zwang unmöglich ist, der eignen freiwilligen Aufnahme.

Der menschliche Wille muss immer als das Wollen der einheitlichen Seele in ihrem Gesammtzustande aufgefasst werden. Wir haben schon ausgeführt, dass es in der Seele keine wie in unsern Begriffen abgefächerte Eigenschaften giebt, wenn wir auch schliessen müssen, dass solche Eigenschaften ihr im allgemeinen zukommen, indem wir auch deren hervorragendere Thätigkeiten unterscheiden.

Wir wiederholen daher, dass es die Seele in ihrer seelischen und geistigen Ausbildung, in der Ausbildung ihres Gemüths und ihres Charakters, dass es die einheitliche Seele ist, die in dem Bereiche des ihr Gegebenen auf dem Grunde freier intellectueller Motive auch frei wollen kann; und da in dem Ausdruck menschlicher Wille die Beschränkung auf menschliche Verhältnisse der Bedeutung nach aufgenommen ist, so ist folglich der menschliche Wille frei.

Freie Motive müssen aber die Grundlage dieses Willens bilden. Auch die Gottheit hatte nothwendig ihre Motive, wenn sie Welten erschuf. Wir würden sonst nicht ihre Allwissenheit erschliessen können. Die Frage des freien Willens wird aber daher zu einer Frage des freien Intellects. Wir haben denselben bereits als die höhere unvorbestimmte und daher freie intellectuelle Kraft definirt, der eine sie vervollkommende Denkgesetzlichkeit inwohnt, aber keine Directive, wie sie z. B. im Triebe, im Instinkt oder im Naturintellect enthalten ist. Nur die Erfahrung konnte darüber Auskunft geben. Und da finden wir, dass selbst alles Begehren nach einer solchen Directive vergeblich wäre, dass uns aber andererseits alles im höhern Intellect zu Gebote steht, um unser Denken zu leiten und frei und selbständig unsere Urtheile zu bilden. Selbst fremden Urtheilen beizutreten oder nicht, ist immer einem Jeden frei überlassen; kein Zwang ragt an die innere Denkthätigkeit hinan. Es kommt aber nicht darauf an, ob unsre oder mit unsrer Ueberzeugung oder doch willig angenommenen fremden Urtheile an sich richtig seien.

Wo aber eine gewisse Fähigkeit ist und kein Hinderniss derselben, da ist offenbar Freiheit ihrer Ausübung.

Es ist ersichtlich, wie in der göttlichen Idee der Ermöglichung des

freien vernünftigen menschlichen Willens so viele an sich würdige Einzelzwecke, wie überhaupt alles jener Ermöglichung Entgegenstehende, untergeordnet ist, was wir übrigens schon in dem betreffenden Artikel eingehender hervorgehoben haben. Es zeigt sich darin ein unerschütterlicher Beweis der menschlichen Freiheit, denn in der Zulassung des freien Denkens und Wollens erkennen wir mit voller Klarheit eins der höchsten Principien in der göttlichen Idee.

Ueberall erblicken wir bis ins dunkle Alterthum reichende Spuren menschlicher Thätigkeit und menschlichen Denkens, von so erstaunlicher Vielseitigkeit und Gedankentiefe zeugend, dass solches nur einem freien Intellect und einem freien Wollen zuschreibbar sein kann. Alles, was die Natur erzielt, ist zwar höherer, aber durchaus anderer Art, denn alles, was die Menschheit vollbringt, bekundet menschliche Ziele. Innerhalb solchen Umfanges erkennen wir eine überwältigende Gedanken- und Willensweite. Dennoch kann die Willensweite, also der Umfang des Gegebenen der Einzelnen, gar sehr verkümmert sein, und bis zum Lebensabschluss, der Tödtung, hinanreichend verkümmert sein. Denn damit erlischt das letzte Gegebene, indem die freie Seele entweicht. Diese Wirklichkeit mussten wir zeichnen, aber das Princip der Freiheit verbleibt doch immer der Menschheit.

Das Leben bleibt immer ein Kampf, nicht ums Leben, sondern um des Lebens Inhalt.

Der eignen Willensfreiheit der Seele ist nur mit der Zerrüttung ihrer Vernunft, d. h. der ihr dienenden Organe beizukommen. Direct ist die Willenskraft untangirbar. Daher sagt unser Schiller:

»Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und würd' er in Ketten geboren.«

Wenn aber besonders der Verkümmerung des Gegebenen gedacht wird im Gegensatz zum allgemeinen, welches in den obigen Strophen Ausdruck fand, so konnte freilich unser Dichtergenius an einer andern Stelle wieder sagen:

»Freiheit ist nur in dem Reich der Träume
Und das Schöne blüht nur im Gesang.«

Als Princip ist dennoch der freie Wille des Menschen höchstes Gut, so oft derselbe uns auch nicht virtuell nützlich werden kann; denn dieses Princip durchdringt doch unser ganzes geistiges Dasein [1].

---

1) Eine speziellere Erörterung des Wollens, wie des praktischen Willens, vorbehalten wir einer spätern Folge.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

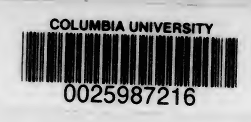
Berichtigungen.

Erstes Heft.

S. 10 Z. 12 von unten lies: »uns das« statt und das.
» 11 » 7 » » » »Letztere« statt Ersterer.
» 69 » 7 » » » »das Seiende« statt des Seienden.
» 89 » 19 » oben » »können« statt kennen.
» 107 » 14 » » » »Wem« statt Wenn.
» 146 » 3 » » » »Werden« statt Wenden.
» 155 » 6 » » » } »Intellectuellität« statt Intellectualität.
» 164 » 8 » » » }

Zweites Heft.

S. 23 Z. 8 von unten lies: »ewig« statt wenig.
» 79 » 1 » » » »andern« statt oder etc.


COLUMBIA UNIVERSITY
0025987216

